65e ANNÉE (7e SÉRIE) N° 29 21 JUILLET 1955

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les jeudis

Mgr F.-M. CATHERINET
Protonotaire apostolique
Directeur

Abbé R. DESVOYES
Secrétaire

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Rôle du Baptême et de la Confirmation dans la vie chrétienne ?

Q. — Deux thèses se sont affrontées au sujet du rôle respectif des sacrements de baptême et de confirmation dans la vie chrétienne.

1re thèse. — Le baptême nous donne le Saint-Esprit avec l'abondance de ses dons ; il assure la grâce de rester fidèle à la foi qu'on a professée, envers et malgré tout.

La confirmation, elle, n'est pas le sacrement de la persévérance personnelle. Il ne s'agit point de défendre notre foi personnelle contre les obstacles que nous pouvons rencontrer. Nous sommes revêtus du Saint-Esprit pour être devant les hommes les témoins officiels du Christ. Et l'on comprend qu'ensuite les confirmés puissent collaborer dans l'Action catholique à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise.

2e thèse. — Les grâces reçues au baptême nous permettent de nous sauver, mais difficilement, si le complément de grâce reçu à la confirmation n'y était pas ajouté. Notre organisme surnaturel resterait débile et quasi « infantile », si un accroissement ne lui était donné à la confirmation. La confirmation est d'abord une grâce d'affermissement personnel avant d'être une grâce de témoignage officiel, pour l'apostolat des autres.

C'est le baptême et non la confirmation qui nous rend aptes à collaborer officiellement, dans l'Action catholique, à l'apostolat hiérarchique de l'Eglise.

Qu'en pense l'*Ami ?*

R. — Les deux thèses nous semblent, l'une et l'autre, déficientes par quelque côté, mais la première peut-être davantage. — Nous pourrions nous contenter de vous renvoyer à l'article du R. P. P.-Th. Camelot, O. P., paru dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (oct.-déc. 1954), article dont nous avons fait état dans la « Chronique de Théologie », et que nous allons résumer à votre intention.

* *

On ne peut nier que la confirmation se situe dans l'ensemble du mystère baptismal. Toute l'antiquité en fait foi. Ce mystère est un, mais c'est un tout complexe ; à l'intérieur de cet unique mystère, les deux rites du baptême et de la confirmation représentent une dualité. Comment concevoir cette unité dans la dualité, c'est ce qu'explique d'une façon lucide le savant professeur du Saulchoir.

La continuité dans l'unité d'un même rite d'initiation se développant en deux étapes étroitement liées se retrouve dans l'analogie de la croissance et du développement d'un vivant, par laquelle S. Thomas par exemple cherche à rendre raison du septénaire sacramentaire et à exprimer le rapport entre le baptême et la confirmation, analogie beaucoup plus satisfaisante que celle qui classe les sacrements selon les remèdes qu'ils apportent au péché, ou selon leur rapport aux vertus ou aux peines du péché. Déjà la tradition orientale voyait « dans la confirmation le sacrement du progrès spirituel, tandis que le baptême est celui de la naissance spirituelle » (J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, p. 164). On distingue ainsi la nouvelle naissance à la vie spirituelle, et « la croissance qui fait atteindre à l'homme sa taille et sa force parfaites » (S. Thomas, IIIa, q. 65, a. 1), ou « la perfection spéciale de l'homme arrivé à l'âge adulte et capable d'exercer les activités d'un homme parfait » (q. 72, a. 1). Alors l'initiation commencée au baptême est enfin achevée. *Augmentum gratiæ*, oui, bien sûr ; mais s'il est vrai que tout sacrement des vivants procure un accroissement de grâce, parler ici d'*augmentum* ne suffirait pas à caractériser la confirmation. Cet *augmentum* est la croissance d'un vivant qui parvient à sa pleine stature d'adulte. La confirmation est vraiment la τελείωσις qui conduit le néophyte à l'état de τέλειος, de parfait chrétien (cf. Eph., IV, 13, et voir par exemple Denys, *Eccl. Hier.*, II, 3, 8 ; IV, 10 ; *P. G.*, III, 404 c ; 484 b c).

La fausse décrétale de Melchiade représente la confirmation comme le sacrement conférant, avec l'*augmentum gratiæ*, le *robur ad pugnam* ; il faut avouer que cette conception n'a aucun fondement dans l'Ecriture et n'en a que de faibles dans la tradition :

Si les Pères à propos des rites de l'initiation parlent de combat et de l'onction du lutteur, ils pensent à l'onction pré-baptismale et au combat livré à Satan lors de la renonciation ; l'onction de l'athlète, c'est l'onction de l'exorcisme. *C'est le baptême* qui impose au néophyte le *character militaris* et l'incorpore à la *militia Christi.*

Néanmoins, il est vrai d'affirmer que toute la tradition, aussi bien en Occident qu'en Orient, a vu dans la confirmation une grâce de *force* et cette tradition est indépendante du pseudo-Melchiade. On peut, entre autres, relever les témoignages de Tertullien et de l'Euchologe de Sérapion. Mais, comme l'a fait observer M. Martimort (*La Confirmation*, dans *Communion solennelle et Profession de foi* (*Lex Orandi*, XIV), Paris, 1952, p. 165), la force est donnée ici non pas tant pour le combat spirituel contre les ennemis intérieurs que pour les combats de la foi, *ad pugnam spiritualem contra hostes fidei*, dit S. Thomas (IIIa, q. 72, a. 4).

On voit dans quelle mesure il est possible de

qualifier la confirmation de sacrement de l'Action catholique :

Il est bien sûr que le sacrement qui donne au baptisé sa stature adulte et sa pleine virilité chrétienne, est aussi celui qui l'habilite à agir en adulte dans l'Eglise, et que l'onction d'huile parfumée invite celui qui l'a reçue à répandre la bonne odeur de Jésus-Christ... Mais aller plus loin, et voir dans la confirmation une « ordination » en vue de l'Action Catholique, comme l'imposition des mains sur le nouveau prêtre l' « ordonne » à son ministère sacerdotal, nous semblerait jouer sur les mots et faire violence aux réalités elles-mêmes.

Il serait préférable, semble-t-il, de suggérer que la chrismation reprend et renforce l'onction *sacerdotale* déjà donnée au baptême... L'onction identifie le baptisé au Christ dans sa mission messianique, et c'est à ce titre qu'il est lui aussi envoyé pour « annoncer la bonne nouvelle aux pauvres ». Ainsi le confirmé agit en adulte, c'est-à-dire qu'il cesse de vivre pour lui seul... et qu'il vit désormais pour les autres. De plus, il participe d'une façon nouvelle et plus étroite à la mission prophétique et sacerdotale du Christ. Si le baptême dans le Jourdain a été pour le Christ comme la consécration publique de la mission de « Serviteur souffrant » qu'il avait assumée par l'incarnation, la confirmation est pour le baptisé l'onction royale et sacerdotale qui lui donne titre et droit à participer de façon plus active au sacerdoce et au sacrifice de l'Eglise.

Que signifie cette participation nouvelle ? Le P. C. fait ici appel au *caractère* de la confirmation. Pour lui, le caractère de la confirmation habilite le baptisé à un rôle *actif* de défense et de propagation de la *foi*, et de défense et de propagation du *culte* chrétien, le culte étant un témoignage et une protestation de la foi.

La théologie du caractère permet (ainsi) de rassembler et pour ainsi dire de nouer les effets spéciaux de la confirmation, qui en font un sacrement au sens propre du mot, distinct du baptême. La confirmation imprime dans l'âme une ressemblance nouvelle du Christ, participation plus étroite à son sacerdoce, ressemblance et participation par lesquelles le confirmé est doté de grâces de force qui lui permettent de témoigner publiquement de sa foi.

Toutefois, même séparés aujourd'hui, baptême et confirmation gardent leur unité foncière et c'est ce qui permet d'affirmer que « le baptême est parfait en lui-même et suffit au salut, même si en fait il n'est pas suivi de la confirmation, parce qu'il est ordonné à celle-ci comme à son achèvement et à sa perfection. »

* *

Cette mise au point permet de juger avec impartialité les deux thèses soumises à notre appréciation. Tout d'abord, c'est un tort de les opposer l'une à l'autre ; elles devraient plutôt se compléter en se dépouillant de certains traits trop appuyés. Toutes deux semblent accuser des déficiences au sujet de la grâce sanctifiante. La grâce conférée par les sacrements est un principe de vie surnaturelle ; par l'accomplissement d'œuvres salutaires, elle est source de mérite personnel et, avec un secours spécial de Dieu, gage de persévérance (Concile de Trente, sess. VI, *De justificatione*, can. 24, 32, 22). Aussi nous hésiterions à souscrire à l'affirmation étroite de la seconde thèse : « Les grâces du baptême nous permettent de nous sauver *difficilement*, si le complément de grâce reçu à la confirmation n'y est pas ajouté ; notre organisme spirituel resterait *débile* et *quasi infantile*, si un accroissement ne lui était donné à la confirmation ». En reconnaissant la parfaite suffisance de la grâce baptismale pour le salut (à condition d'y ajouter la persévérance et le mérite des bonnes œuvres), il serait plus exact de dire que la grâce de la confirmation, tout en perfectionnant celle du baptême, oriente le chrétien vers une participation plus active à la défense de la foi de l'Eglise tout entière. On oublie trop facilement, en effet, que la grâce propre à chaque sacrement — la grâce sacramentelle — est, selon une opinion que l'on peut considérer comme très probable,

« la grâce sanctifiante elle-même, à laquelle s'ajoute intrinsèquement une modification lui conférant une *vigueur spéciale relative aux effets propres de chaque sacrement* et, de plus, constituant en elle *une exigence, un droit* aux secours particuliers nous aidant à atteindre la fin de chaque sacrement » (*D.T.C.*, art. *Sacrements*, XIV, 631).

D'où il suit que, s'il est juste de considérer la confirmation comme un achèvement de l'initiation chrétienne commencée au baptême, on aurait tort cependant de ne voir dans la grâce de la confirmation qu'un accroissement de la grâce baptismale. La grâce baptismale est accrue, c'est entendu, mais avec une orientation différente de l' « affermissement personnel ». Il s'agit, comme l'a fort bien dit le P. Camelot, d'une participation plus étroite à la mission prophétique et sacerdotale du Christ. La thèse n° 2 semble l'oublier quelque peu.

Et cependant cette thèse paraît moins déficiente que celle qu'on lui oppose et qui est toute élaborée en vue de faire de la confirmation, d'une façon pour ainsi dire exclusive, le sacrement de l'Action Catholique. Ici, les exagérations sont manifestes. D'une part elle semble trop généreuse pour le baptême qui « donne le Saint-Esprit avec *l'abondance* de ses dons ». On heurte ici de façon un peu violente l'enseignement du catéchisme, qui rapporte à la confirmation cette communication de l'abondance des dons de l'Esprit-Saint. Sans doute, la nouvelle édition du catéchisme national (1947) parle de la *surabondance* des dons à la confirmation. Mais la nuance n'est pas assez forte pour dégager le texte qu'on nous a soumis d'une impression de divergence avec l'enseignement habituel. D'ailleurs l'explication ajoutée dans le catéchisme est bien faite pour confirmer cette impression :

Le baptisé possède déjà la vie surnaturelle, mais de même que la vie naturelle se développe et se fortifie dans un enfant, la vie surnaturelle a besoin de se développer et de se fortifier. C'est ce que fait le Saint-Esprit par le sacrement de Confirmation : il apporte en plus grande abondance des dons à l'âme.

S'il est exact d'affirmer que le baptême suffit pour demeurer fidèle et gagner le ciel, il n'est pas moins vrai qu'on ne peut, même à ce point de vue, passer sous silence ou, plus témérairement encore, méconnaître la relation qu'il comporte à la confirmation, « comme à son achèvement et à sa perfection ». C'est donc d'une façon trop absolue et quelque peu risquée qu'on déclare la confirmation « n'être pas le sacrement de la persévérance *personnelle* ». Comment, sans cette persévérance personnelle, sans la défense de notre foi personnelle contre les obstacles que nous pouvons rencontrer, concevoir que nous puissions être de-

vant les hommes, les témoins officiels du Christ? Le témoignage extérieur ne peut exister sans le perfectionnement personnel.

— La réponse du catéchisme nous semble sur ce point indiquer la voie du juste milieu, dans lequel les deux thèses qu'on oppose — plus verbalement que réellement, semble-t-il — peuvent se rencontrer, fusionner et se compléter dans l'affirmation de la vérité :

La confirmation est un sacrement qui nous donne le Saint-Esprit avec la surabondance de ses dons, pour nous rendre *parfaits chrétiens, témoins et apôtres de Jésus-Christ.*

Suit l'explication relatée plus haut.

On a dit dans quel sens et dans quelle mesure la confirmation pouvait être dite « sacrement de l'Action Catholique ». Avec raison le P. C. rattache au caractère sacramentel de la confirmation cette participation au sacerdoce du Christ (cf. saint Thomas, IIIa, q. 63, a. 3) ; comme on l'a dit, « ce caractère nouveau habilite (le fidèle) à un rôle de défense et de propagation de la foi et du culte chrétien ». Le catéchisme, d'ailleurs, ne parle de l'A. C. que dans la leçon sur l'Eglise (n° 126) et la définit, sans faire allusion à la confirmation « l'apostolat des fidèles sous la direction des évêques ».

Notre conclusion sera très simple. Prenez dans chacune des deux thèses ce qui est conforme à la doctrine exposée ici ; laissez de côté les affirmations quelque peu outrancières qui dérivent d'une idée préconçue et vous arriverez à une conception plus exacte de la confirmation, celle qu'exprime si simplement la leçon du catéchisme. L'article du P. Camelot vous apportera les éclaircissements théologiques désirables.

A. Michel.

Une mitigation des peines de l'enfer est-elle possible ?

Q. — Auriez-vous la bonté de me donner une précision de doctrine au sujet des peines éternelles ?

L'article sur le péché des anges (cf. *Ami*, 1955, p. 188 sq) se termine par une conclusion très ferme où l'on peut lire entre autres ces affirmations : « La détermination prise par l'esprit réprouvé ne comporte *aucun retour possible* vers une autre détermination en sens contraire... Cet acte, procédant de la conscience certaine, intuitive et compréhensive que le réprouvé a de lui-même ne comporte ni avant ni après et demeure toujours identique à lui-même. *Impossible* de revenir sur ce choix définitif. »

Le Souverain Pontife *Pie XII* dans un « Discours aux juristes italiens » (cf. *A.A.S.*, 1955, p. 79-80) écrit nettement : « Dieu pourrait même dans l'au-delà remettre une telle peine ; tout dépend de sa libre volonté, mais il ne l'a jamais accordé, ni ne *l'accordera jamais*... Malgré tout cela, le fait de l'*immutabilité et de l'éternité* de ce jugement de réprobation et de son accomplissement est hors de toute discussion... Le Législateur suprême... a fixé la validité *irrévocable* de son jugement et de son exécution. Cette durée sans limite est donc *le droit en vigueur.* »

D'autre part, *Mgr Journet*, dans *Destinées d'Israël* (p. 424, note 2) semble admettre, à la suite de « certains théologiens » (dit-il ; mais il ne donne référence qu'à Jean de St-Thomas, *Cursus theol.*, éd. Vivès, t. VI, p. 772) *la possibilité* que Dieu, par un miracle de pardon, « permettrait à l'amour naturel de Dieu, refoulé et opprimé au fond de leur (des damnés) être, de jaillir soudain au dehors... »

L'auteur fait bien remarquer qu'il s'agit là de pure possibilité dont la considération reste très fragile. Mais il ne signale point un danger nullement chimérique. De cette possibilité *au désir* qu'il en soit ainsi, il n'y a qu'un pas... et vite franchi par certains esprits avec des motifs parfois très idéalistes ! On raisonne ainsi : du moment que c'est possible et que nous, tout méchants que nous sommes, nous ferions miséricorde pour ne pas faire souffrir éternellement, à bien plus forte raison le ferait le Bon Dieu, infiniment miséricordieux, même s'il ne l'a pas révélé.

Le bienveillant et savant *Ami* voudrait-il indiquer : 1° Quelle valeur *théologique* précise convient-il d'attribuer au discours du Pape dont les paroles sont bien catégoriques ? — 2° Est-il encore permis (après ces graves déclarations) d'admettre la possibilité d'une mitigation de la haine des damnés en amour naturel pour Dieu, ce qui revient en somme à imaginer d'une manière ou d'une autre un enfer « *tolérable* » ?

R. — Oserons-nous dire que voilà des difficultés dans une question très simple ? — Distinguons d'abord, pour raisonner en toute clarté, la *doctrine* admise par tous, et les *explications* propres à chaque école théologique.

1. — Une doctrine certaine et admise par tous, c'est « le fait de l'immutabilité et de l'éternité du jugement de réprobation et de son accomplissement ». Ce fait, déclare Pie XII, est hors de discussion. C'est l'obstination des damnés dans le mal, raison de l'éternité de l'enfer. Nier cette obstination, ce serait commettre une faute très grave dans la foi, erreur proche de l'hérésie, puisque ce serait ouvrir la porte à la doctrine origéniste de l'apocatastase, doctrine condamnée jadis en 543 par l'empereur Justinien, dont les anathématismes ont été, en 543, souscrits par les évêques d'Orient.

2. — Mais d'où vient l'obstination ? La réponse à cette question marque le point de départ de diverses opinions théologiques.

La première opinion, celle qui nous semble s'approcher le plus de la vérité et que, sans hésitation, nous avons toujours professée, est celle de S. Thomas. C'est celle-là même que notre consultant a relevée dans l'article sur le péché des anges. Au risque de nous répéter, rappelons que les esprits séparés ne connaissent pas le bien *in abstracto* ;

ils ne s'attachent pas au bien suprême à travers les biens périssables et changeants d'ici bas ; ils ne choisissent pas leur fin dernière sous l'influenec des passions ou des habitudes ; d'un seul acte d'intelligence et de volonté qui, du premier coup, épuise leur puissance d'activité, ils s'arrêtent au bien qu'ils conçoivent comme cette fin et s'y fixent sans changement ultérieur possible. Ce bien, en effet, est un bien concret et l'amour par lequel ils s'y attachent devient *le principe premier de tous leurs désirs, de tous leurs vouloirs.* Par là même qu'il est choisi comme aimable par-dessus tous autres biens, on n'aime plus, on ne désire plus, on ne recherche plus les autres biens qu'en vue de ce bien suprême. L'amour accordé ainsi par l'esprit au bien concret choisi par lui comme fin dernière est un amour de soi irrévocable et définitif... Il ne pourrait être modifié qu'en raison du bien supérieur, aimé et recherché avec plus d'amour encore. Or, par définition même de la fin dernière, ce bien supérieur, cet amour plus grand sont ici pure contradiction puisque, la fin dernière étant le bien suprême, l'amour de cette fin ne laisse place à aucun amour plus fort.

Appliquez ce raisonnement (extrait de notre livre, *Les mystères de l'Au-delà*, p. 15) à l'âme séparée qui, n'étant plus unie au corps, devient, pour la

connaissance et la volonté, tributaire de la psychologie des esprits. Dans l'au-delà cessera pour elle

toute variation relativement à l'objet qu'elle aura placé au sommet de ses affections et aimé par-dessus tout. Alors, l'amour de cet objet devient l'immuable pivot de son libre arbitre, et cet objet lui-même, le pôle fixe vers lequel restent désormais tendus toutes les puissances de son vouloir. De là, le principe énoncé par S. Jean Damascène est passé depuis axiome de la théologie : *Que la mort est pour l'homme ce que le premier acte délibéré a été pour les anges* (Billot, *La Providence de Dieu... Etudes*, 1923, p. 402).

Mais l'opinion thomiste n'est pas la seule qui ait droit de cité dans la théologie catholique.

On sait que Duns Scot a une tout autre conception du péché des anges. La faute des démons a consisté à suivre Lucifer. Leur péché a consisté en un amour désordonné d'eux mêmes, qui leur fit désirer la béatitude d'une façon immodérée. Les mauvais anges auraient pu se repentir, aussi longtemps qu'ils restèrent dans la période d'épreuve. Cette période d'épreuve a compris plusieurs instants ; elle a été remplie par plusieurs péchés successifs, de diverses espèces et de plus en plus graves. L'obstination est résultée d'un dernier péché, lequel a consommé leur malice par la haine de Dieu. Cette obstination ne vient pas de Dieu, sinon *permissive*. Leur volonté garde une certaine liberté pour le bien ; mais Dieu ne saurait, tout au moins *de lege ordinaria*, accorder une grâce de conversion aux démons. Il n'y aurait pas toutefois de répugnance absolue à ce qu'il en soit ainsi.

Appliquez ces principes aux âmes damnées et vous conclurez que l'obstination des damnés aurait pour cause, en dernier ressort, la soustraction de toute grâce de conversion.

C'est à cette conclusion que s'arrête Vasquez : l'obstination provient du refus divin des grâces nécessaires. Molina explique l'obstination par l'absence de tout concours divin aux actes naturellement honnêtes. Quant à Suarez qui, sur ce point, possède plus d'un disciple, la raison de l'obstination est d'ordre moral : c'est la condition très misérable dans laquelle se trouvent les damnés ; ils n'ont aucune consolation, aucun espoir de soulagement ; dans leur état tout concourt au désespoir, à la haine, au dégoût, à la colère. Par là, il devient *moralement* impossible au damné de faire le moindre acte moralement honnête.

3. — C'est à ces opinions que fait allusion le Saint-Père, dont notre consultant n'a cité qu'incomplètement le texte :

Après le terme de la vie terrestre, ceux qui sont chargés d'une grave faute seront soumis par le Maître suprême à un jugement et subiront une peine qui ne comporte ni libération ni pardon. Dieu pourrait même, dans l'au-delà, remettre une telle peine ; tout dépend de sa libre volonté, mais il ne l'a jamais accordé ni ne l'accordera jamais. Ce n'est pas ici le lieu de discuter pour savoir si l'on peut rigoureusement démontrer ce fait par la seule raison naturelle ; certains l'assurent ; d'autres le mettent en doute. Mais les uns comme les autres apportent dans leurs arguments *ex ratione* des considérations qui indiquent qu'une telle disposition de Dieu n'est contraire à aucun de ses attributs, ni à sa justice, ni à sa sagesse, ni à sa miséricorde, ni à sa bonté ; ils montrent encore qu'elle n'est pas non plus en opposition avec la nature humaine donnée par le Créateur lui-même avec sa finalité métaphysique absolue tendant à Dieu, avec la liberté physique du vouloir, enracinée et toujours présente dans la créature humaine. Toutes ces réflexions laissent sans doute chez l'homme, quand il juge en se fiant seulement à sa propre raison, une dernière question portant non plus sur la possibilité, mais sur la réalité d'une si inflexible sentence du Juge suprême... Mais, malgré tout cela, le fait de l'immutabilité et de l'éternité de ce jugement de réprobation et de son accomplissement est hors de discussion (*Doc. cath.*, 20 février 1955, col. 200-201).

Le pape, on le constate, ne fait que rappeler la doctrine reçue : le fait de l'obstination de l'âme damnée est incontesté dans l'Eglise et absolument hors de discussion. Mais, par delà cette doctrine à laquelle l'autorité pontificale n'apporte aucun changement et qu'elle ne fait que confirmer, le Saint-Père fait allusion aux questions subsidiaires, et d'ordre purement théologique, pour lesquelles il faut laisser liberté de discussion, pourvu que soient respectés les attributs divins de justice, de sagesse, de bonté, de miséricorde. Les paroles du Pape, en ce qu'elles ont de catégorique, sont donc une confirmation pure et simple d'une doctrine reçue dans l'Eglise et n'y ajoutent aucune note particulière.

4. — La possibilité d'un miracle de pardon, envisagée par Mgr Journet, n'apporte aucune complication du problème. « Miracle de pardon », écrit le savant professeur de Fribourg. Mais tous les thomistes en diraient autant. Dans *L'Enfer* (Paris, 1950, édit. de la *Rev. des Jeunes*), le P. Héris (p. 276) écrit pareillement : « Une grâce de conversion, pour l'ange (rebelle), serait proprement miraculeuse ; elle irait à l'encontre de sa nature même ». Ici encore, c'est une possibilité dont le fondement ne saurait être que la puissance absolue de Dieu, et qui ne peut en aucune façon justifier l'inférence signalée par notre correspondant. « De cette possibilité, au désir qu'il en soit ainsi nous dit-il, il n'y a qu'un pas... et vite franchi par certains esprits avec des motifs parfois très idéalistes. Tout méchants que nous sommes, nous ferions miséricorde ; à bien plus forte raison, le ferait le Bon Dieu, infiniment miséricordieux, même s'il ne l'a pas révélé ! » Des arguments de cette sorte, uniquement basés sur le sentiment, et ignorant positivement les données de la révélation et les décisions du Magistère, n'ont aucune valeur. C'est ainsi qu'au temps de S. Augustin, les « miséricordieux » arrivaient à supprimer l'enfer et que, plus près de nous, quelques auteurs modernes, protestants pour la plupart,

admettent une diminution progressive dans les souffrances des damnés, selon une loi fixe et universelle, diminution se prolongeant même après le jugement dernier. D'aucuns envisageraient une libération possible de certains damnés. « Opinion téméraire, scandaleuse et erronée » déclare Billot. Téméraire, elle va contre la doctrine communément admise dans l'Eglise, sans pouvoir alléguer d'autorité sérieuse. Scandaleuse car elle favorise les mauvaises passions et diminue la crainte des jugements divins. Erronée enfin, car elle contredit positivement des conclusions théologiques certaines. Du dogme de la vie éternelle découle logiquement que la peine est aux damnés ce que la gloire est aux élus. Les élus comme les damnés sont donc *dans un état fixe et immuable* quant à la substance de leur bonheur ou de leur malheur ; s'il en était autrement, la sentence de Dieu ne serait pas irréformable ; l'éternité

ne serait plus l'éternité (Héris, *op. cit.*, p. 254, citant notre article *Mitigation*, du *D.T.C.*).

* *

Tout en respectant les autres opinions, il est permis de conclure que *seule* l'opinion thomiste est capable de résoudre les difficultés soulevées contre l'éternité de l'enfer et la fixité substantielle des peines des damnés. Qu'on nous permette de reproduire ici une page de nos *Mystères de l'Au-delà* :

« Il ne suffit pas d'affirmer avec tous les théologiens que l'obstination des réprouvés dans le mal a pour raison la soustraction de toute grâce tant habituelle qu'actuelle. Il faut ajouter qu'en définitive, Dieu refuse sa grâce aux réprouvés, parce qu'ils sont incapables de la recevoir, obstinés qu'ils sont dans le mal, en raison même de leur état. L'obstination dans le mal est donc la *cause*, non l'effet, de l'absence de toute miséricorde divine à leur égard :

Aucune cause extérieure ne peut mouvoir l'ange après son choix librement fait ; par ce choix, il s'est placé dans l'état de terme ; et donc, désormais, la sagesse divine ne peut permettre une concession de grâce aux démons, pour les détourner du mal de leur aversion première, en laquelle ils persévèrent d'une façon immobile (S. Thomas, *De Malo*, q. 16, a. 3).

On le voit, le Docteur Angélique fait appel, non à la volonté, mais à la sagesse divine, pour expliquer la suppression totale de la grâce ; cette grâce, en effet, serait inutile en une volonté irrévocablement fixée dans son élection mauvaise.

Nous avons esquissé (voir ci-dessus, n° 2) plus haut la démonstration psychologique de cette fixité de la volonté des réprouvés dans le mal. Ajoutons aussi que l'acte par lequel l'âme se fixe dans sa fin dernière est mesuré par l'éviternité. Ainsi donc le choix et l'amour de la fin dernière, psychologiquement immuable, sera, de plus, un acte toujours présent, sans que jamais se puisse présenter un instant, dans quelque avenir que ce soit, où le réprouvé ait la possibilité physique de rétracter son choix. L'impossibilité physique rejoint ici l'impossibilité psychologique et morale ; les volontés des damnés n'ont plus le « temps » de se ressaisir. Entrée dans son éternité, l'âme pécheresse, immuablement rivée au mal, y demeure attachée dans un acte d'un perpétuel présent.

Cette position des thomistes nous fait voir l'enfer sous un aspect qu'on aurait tort de négliger. Cet aspect, d'une part, répond à la nature même des choses et, d'autre part, fait mieux comprendre que la raison dernière de l'éternité des peines ne doit pas être cherchée du côté de Dieu, mais du côté de l'obstination de la volonté réprouvée et de l'impossibilité absolue où elle se trouve de se dégager du mal. N'est-ce pas là la réponse péremptoire à toutes les objections formulées au nom de la justice, de la bonté, de la miséricorde divine ?

« Dieu est trop bon pour me damner ! » clame-t-on sous mille formes différentes. Eh ! oui, Dieu est trop bon pour damner les hommes qu'il a créés pour le ciel et pour le salut desquels, dans un excès d'amour, il a envoyé son propre Fils sur la terre. Mais quel moyen de tirer de l'enfer ceux dont l'existence, dont la volonté sont immobilement fixées dans l'éternel présent du péché ? « *La peine des damnés*, dit S. Thomas, *ne serait pas éternelle s'il y avait possibilité de tourner leur volonté vers le bien. Il serait inique de punir perpétuellement, là où il y aurait bonne volonté* » (Cont. Gent., IV, 93). Pesons toute la force du raisonnement : ce n'est pas seulement parce que leurs volontés sont immobiles dans le mal que les damnés seront éternellement punis, mais c'est *parce qu'elles ne peuvent plus être mobiles vers le bien* (p. 86-88).

A. M.

La Sainte Vierge peut-elle intervenir en faveur des damnés ?

Q. — Je trouve dans un beau livre *La Vierge Marie*, par Jean Guitton, portant l'*imprimatur* de l'archevêché de Paris, un exposé inédit de l'influence que pourrait avoir la Vierge Marie en vue d'obtenir de Dieu la rémission des peines éternelles des damnés.

Cette suggestion peut-elle s'accorder avec le dogme des peines éternelles ? Et, dans la négative, comment l'auteur a-t-il pu publier son ouvrage avec l'*imprimatur* de l'autorité ecclésiastique ?

Plusieurs lecteurs ont dû s'être posé la même question. Un commentaire sur ce sujet me semblerait tout à fait à sa place dans votre revue.

R. — M. Guitton nous pardonnera d'aborder ce sujet, et son pardon nous est d'avance acquis, puisque l'*Ami*, en rendant compte de *La Vierge Marie* (1950, p. 30), en avait recommandé, même aux ecclésiastiques, les idées « profondes et solides ». D'ailleurs, il ne sera pas étonné de la remarque de notre abonné, puisqu'il écrit lui-même dans la préface de la nouvelle édition (Paris, 1954) ces lignes suggestives :

« Des éloges extrêmes, des critiques sévères m'ont fait accéder au détachement vis-à-vis de mon ancien ouvrage, que j'ai pu relire d'un œil neuf, en profitant de chaque remarque qui m'avait été faite... Ayant horreur de la polémique, surtout dans un ouvrage qui s'adresse au public instruit des deux mondes, qui veut être avant tout un livre de *piété raisonnable*, J'AI SUPPRIMÉ DE CETTE NOUVELLE ÉDITION LES PASSAGES QUI RISQUAIENT DE PRÊTER A LA CONTESTATION ENTRE DOCTES. »

Nous n'avons plus l'édition de 1949 ; mais il semble bien que le passage visé par notre correspondant, soit demeuré dans la nouvelle édition de 1954. Citons le texte même de M. Guitton :

Mater dolorosa, « souveraine sublime du monde », immaculée et ayant par là gagné l'intelligence de la nature pécheresse. Nous revenons ici encore à l'idée d'une relation mutuelle des contraires, d'une sorte de complicité entre l'extrême du pur et de l'impur, qui avait déjà apparu à la pieuse intuition du Moyen Age. La religion chrétienne est assombrie par l'idée du châtiment éternel des pécheurs. Mais à cette idée une autre idée fait face : celle de l'universalité de la Rédemption. La composition de ces deux contraires nous échappera nécessairement toujours. Or la pensée de la Vierge d'intercession communique aux hommes une espérance proprement innommable, intraduisible dans le langage des dogmes, et même dans celui des anticipations, et qui est que tout finalement sera pardonné, racheté, enseveli dans le grand oubli divin : secret qu'il ne faut sans doute pas dire, selon cette parole du Seigneur à sainte Gertrude : « ni de Salomon, ni de Judas, je ne te dirai ce que j'ai fait, pour qu'on n'abuse pas de ma miséricorde ». Cette espérance correspond-elle aux exigences de la justice de Dieu ? Nous ne le savons pas. Ce que nous savons, c'est que la croyance que la mère des pécheurs est aussi, sous un

certain rapport, la mère du Rédempteur contient le maximum de possibilité de clémence. Car il y a rapport entre l'idée de Mère et celle de pardon total.

Il n'y a vraiment rien en ce passage qui puisse choquer l'orthodoxie la plus chatouilleuse. D'un côté, la pensée terrifiante du châtiment éternel ; et, en face de cette pensée, l'idée consolante de l'universalité de la Rédemption, d'autant plus consolante qu'il s'y ajoute, grâce à l'intercession toute puissante de la mère des pécheurs qui est aussi mère du Rédempteur, une espérance qu'aucun dogme ne saurait traduire, tant elle échappe à ce que nous pouvons concevoir des exigences de la justice divine. Mais on peut se demander si, grâce au maximum de possibilité de clémence que renferment de telles considérations, on peut espérer que tout finalement sera pardonné et enseveli dans l'oubli divin : l'idée de mère n'inclut-elle pas celle du pardon total ?

L'auteur, on le voit, n'infirme en rien le dogme de l'éternité des peines, ni celui des exigences de la justice divine. Il se demande seulement si, en face de ces vérités qui semblent contredire l'universalité de la Rédemption, la médiation toute puissante de Marie, Mère du Rédempteur, n'est pas une raison, même pour le pécheur, d'espérer en son salut éternel. Nous sommes on le voit, en face d'un problème cent fois agité par la théologie catholique à propos des promesses de salut attachées à certaines pratiques de dévotion. Le problème est ici posé d'une façon plus générale et les termes en sont rédigés de façon à retenir plus complètement l'attention du lecteur ; sa nature n'en est pas pour autant modifiée. Mais la solution favorable au pécheur reste toujours conditionnée par la persévérance finale, persévérance obtenue grâce à la protection de Marie. M. Guitton n'a pas été aussi loin que S. Bernard qui écrivait, s'adressant à la Vierge-Mère : « Par vous, le ciel est rempli et l'enfer *vidé* ». (*Serm. IV in Assumpt.* n. 8).

* *

Sur ce texte de S. Bernard, qu'il cite sans donner de référence, le P. Terrien donne des explications qui conviennent parfaitement à l'éclaircissement qu'on nous demande :

Lisez les textes les plus incriminés, et vous verrez avec évidence que, si des auteurs catholiques parlent de la délivrance des supplices éternels grâce à la protection de Marie, c'est la délivrance anticipée, la délivrance par voie de préservation qu'ils ont en vue. Ce malheureux était depuis longtemps plongé dans tous les vices, et buvait l'iniquité comme l'eau ; mais, au milieu de ses désordres, il conservait encore un reste d'amour filial et de dévotion pour la Mère de miséricorde... Voilà qu'une maladie soudaine et terrible vient fondre sur cet obstiné ; la mort arrive foudroyante ; mais avant qu'elle ait frappé le dernier coup qui va le jeter au fond des abîmes, il lève un regard suppliant vers Marie et Marie, du haut du ciel, lui tendant une main secourable, le réconcilie par la pénitence avec son juge. Ne peut-il pas lui dire, en toute vérité : « Si je ne suis pas perdu, je le dois à votre miséricorde : vous avez *tiré* mon âme du plus profond de l'enfer » (Ps., LXXXV, 13). Et ce qui doit aviver sa reconnaissance envers elle et tout à la fois justifier l'expression qu'il emploie pour la rendre, c'est que ce genre de préservation n'est pas un moindre bienfait que la délivrance, arrachant un coupable au supplice qui déjà serait en voie d'exécution (*La Mère des hommes*, II, 354).

D'autres auteurs vont plus loin, dans le sens même où notre consultant voit une négation du dogme de l'enfer éternel. Marie aurait obtenu le salut de pécheurs *déjà morts*. Mais les théologiens et S. Thomas lui-même cherchent, tout en sauvegardant les droits de la justice divine et le dogme de l'éternité de l'enfer, une explication plausible de ces interventions miraculeuses, soit que Dieu ait suspendu son jugement et différé la sentence, soit qu'il ait concédé un retour à l'état de vie et par là à la possibilité de la pénitence. Que notre consultant veuille lire Terrien, en ce ch. IV du livre X : *protection de Marie pour les pécheurs morts impénitents*.

A. M.

Comment le Saint-Esprit est-il le lien des deux autres Personnes divines ?

Q. — Dans *l'Ami* (25 nov. 1954, p. 696, 1[er] alinéa), je lis, au sujet du Saint-Esprit, l'incidente suivante : « ...cette troisième personne divine, dont la *particularité personnelle* est *d'unir entre elles* les deux premières personnes... »

Cependant l'union du Père et du Fils me semble exigée (d'une antériorité logique) avant l'émission du Saint-Esprit ; je me demande comment il est possible de dire que « la particularité personnelle du Saint-Esprit est d'unir entre les deux premières Personnes ». Ne serait-il pas préférable d'affirmer que la particularité personnelle du Saint-Esprit est d'unir *en elle* les deux premières Personnes... ?

R. — Les deux expressions sont correctes. La première, celle qui vous a choqué, en raison de l'antériorité logique de la procession du Père et du Fils, est courante en théologie trinitaire.

Voici votre objection déjà formulée chez S. Thomas, I[a], q. 37, a. 1, obj. 3. C'est à propos du terme « amour » appliqué au Saint-Esprit.

L'amour est le lien ou nœud des amants, car, selon Denys, « c'est une force qui unit ». Or un lien s'interpose entre ceux qu'il unit, loin d'être un terme qui procéderait d'eux. **Puis donc que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ainsi qu'on l'a montré, il paraît bien qu'il n'est pas l'Amour ou le Lien du Père et du Fils.**

Et voici la réponse :

On dit bien que le Saint-Esprit est le Lien du Père et du Fils, en tant qu'il est l'Amour. En effet, c'est par une dilection unique que le Père aime et soi et le Fils — et réciproquement — ; par suite, en tant qu'Amour, le Saint-Esprit évoque un rapport réciproque entre le Père et le Fils, celui d'aimant à aimé. Mais dès là que le Père et le Fils s'entr'aiment il faut bien que leur mutuel Amour, autrement dit le Saint-Esprit, procède de l'un et de l'autre. *Si donc on considère l'origine, le Saint-Esprit n'est pas au milieu ; il est la troisième Personne de la Trinité. Mais si l'on considère le rapport qu'on vient de dire, oui, il est entre les deux autres Personnes comme le Lien qui les unit tout en procédant de chacune d'elles.*

(Trad. fr. du P. Dondaine, *Somme théol.* de la Rev. des Jeunes, *La Trinité*, t. II, 96, 101-102.

Si notre consultant veut de plus amples explications, il les trouvera dans le même ouvrage, p. 395-401.

A. M.

La vision béatifique est-elle une anticipation limitée de la vie à venir ?

Q. — A propos du « Mystère de l'Eglise » de M. l'abbé Hasseveldt, un de nos abonnés, théologien de valeur, nous a adressé les remarques suivantes :

« Que nous devions croire à la résurrection des corps et au second avènement du Christ pour le jugement général et que cette perspective doive être pour nous un sujet de reconnaissance et de joie, c'est l'évidence même. Mais que la parousie soit l'élément primaire, principal, fondamental, de l'espérance chrétienne, cela je le conteste. L'objet de cette espérance, *objectum quod*, c'est, avec le secours de la grâce comme moyen nécessaire, le bonheur éternel, la béatitude éternelle. Or ce bonheur consiste essentiellement dans la vision béatifique, dont toute âme peut jouir, si elle est sauvée et entièrement purifiée, immédiatement après la mort. C'est une gloire accidentelle que procurera la résurrection des corps et le désir que l'âme béatifiée peut en avoir ne saurait constituer pour elle une privation (Cf. A. Michel, *Les mystères de l'au-delà*, p. 134-135), de même qu'accidentelles la gloire et la joie qui résulteront pour l'âme de la société des élus (id., p. 129-130). Cette gloire sera donc objet, mais objet secondaire, de l'espérance dans cette vie, en attente paisible d'un complément de bonheur, nullement essentiel, dans l'autre vie.

Or, dans l'ouvrage en question, il est dit que « le péché marque encore de ses traces les élus eux-mêmes par l'état violent, scandaleux, fruit du péché, auquel il les condamne » ; ... « que les élus ont déjà la vision de Dieu, anticipation réelle mais limitée de la vie à venir »... cette vie anticipée ici-bas dans la grâce et au ciel dans la vision ».

Ces adjectifs : *violent*, *scandaleux*... et même : *limitée...*, *anticipée*, sont pour moi inacceptables ; le mot *anticipation*, par rapport à la gloire consommée, ne saurait être également appliqué à la vie de la grâce dans l'obscurité de la foi et à la possession de Dieu par la vision béatifique.

Ce n'est qu'une impression éprouvée à la lecture de cet ouvrage par ailleurs si riche d'observations justes et d'aperçus nouveaux...

R. — On sait les recensions élogieuses données dans l'*Ami* à l'ouvrage de M. Hasseveldt, notamment en 1949, p. 685-686, par le signataire de la réponse à cette consultation. D'autres recensions en ont été faites depuis, toutes élogieuses, par d'autres rédacteurs, et, devant les réflexions rapportées ci-dessus, un de ces autres rédacteurs a fait à la direction de l'*Ami* cette remarque (qu'on nous excusera de rapporter) : « J'étais surpris qu'un théologien aussi avisé que M. Michel — auquel précisément se réfère M. X... n'ait pas été sensible aux « erreurs » relevées... » — Et c'est donc en arbitre — arbitre bienveillant pour tous — que le premier recenseur de M. Hasseveldt est invité à intervenir aujourd'hui.

* *

Il n'y a rien à changer dans les textes auxquels notre correspondant fait appel et qu'il a extrait de notre livre *Les fins dernières* (aujourd'hui *Mystères de l'Au-delà*). Mais peut-être ces textes auraient-ils eu besoin d'être complétés par certaines vues eschatologiques qu'on trouve d'ailleurs dans le petit livre, p. 36 et 100, à propos de l'époque du jugement et de l'entrée des justes et des réprouvés dans le paradis ou dans l'enfer. Nous y reviendrons en fin de cette réponse.

Voyons d'abord les textes exacts de M. Hasseveldt. Il est à craindre, en effet, que son critique ne les ait quelque peu déformés en voulant en résumer le sens.

Voici une première phrase reprochée à M. H. « Le péché marque encore de ses traces les élus eux-mêmes par l'état violent, scandaleux, fruit du péché, auquel il les condamne... » : Et maintenant, recourons au texte même de l'auteur :

La séparation qui se produit à la mort entre l'âme et le corps est un état violent, scandaleux, fruit du péché (Gen., III, 17 ; III, 19). « Le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort » (Rom., V, 12). « Le salaire du péché, c'est la mort » (Rom., VI, 23). — En ce sens, le péché marque donc encore de ses traces les élus eux-mêmes puisqu'ils sont séparés de leur corps. Or la mort ne sera définitivement vaincue qu'au retour du Christ : « Puis ce sera la fin... Le dernier ennemi qui sera détruit, c'est la mort » (I Cor., XV, 24-25)... Alors seulement la victoire du Christ sera complète pour les élus eux-mêmes : « La trompette retentira et les morts ressusciteront, incorruptibles... Lorsque ce corps corruptible aura revêtu l'incorruptibilité et que ce corps mortel aura revêtu l'immortalité, alors s'accomplira la parole qui est écrite : « La mort a été engloutie pour la victoire. O mort, où est ta victoire ? » (I Cor., XV, 52-55, p. 184-185).

Replacée ainsi dans tout son contexte, la phrase incriminée devient, semble-t-il, tout à fait correcte. La séparation du corps et de l'âme est vraiment, au point de vue de l'histoire de l'humanité, la suite et la peine du péché. Et l'état qui en résulte est un état vraiment contraire aux exigences de la nature humaine. Sous une forme quelque peu adoucie, mais substantiellement identique à l'assertion incriminée, nous avons nous-même écrit :

L'âme est destinée à vivre unie au corps. Cette union est donc conforme à la nature humaine ; c'est donc un désir naturel de l'âme de retrouver son corps, une fois la séparation de la mort accomplie. Reprenant son corps, l'âme verra ce désir satisfait et, de plus, reconstituera la nature humaine dans son être complet. En bref, ce n'est qu'accidentellement et pour ainsi dire contrairement aux exigences de la nature, que l'âme peut vivre séparée de son corps (Art. *Résurrection*, dans *D.T.C.*, XIII, 2550).

S. Thomas n'hésite pas à parler d'état *contre nature* (*Cont. Gent.*, IV, 81 ; *Compend. theol.*, I, 152).

Seconde phrase incriminée : « Les élus ont déjà la vision de Dieu, anticipation réelle mais limitée de la vie à venir... Cette vie anticipée ici-bas dans la grâce et au ciel dans la vision... » Recourons, ici encore, au texte original :

L'Ecriture, qui est si abondante sur la vie à venir inaugurée par le reour du Christ, le jugement, la Résurrection, la Glorification, est beaucoup plus discrète que le sort des élus entre leur jugement individuel et le jugement général. C'est ce qui explique peut-être la longue hésitation de la conscience chrétienne...

. . . .

Il nous faut ici tenir les deux bouts de la chaîne :

— d'une part, le Christ n'est pas encore revenu, le jugement général n'a pas eu lieu, ni la Résurrection ; et donc, le « Monde Nouveau » n'est pas encore inauguré ;

— mais, d'autre part, les élus ont déjà la *vision de Dieu*. Il faut donc dire :

de même que la grâce est ici-bas une anticipation réelle mais limitée de la vie à venir dans la foi et les luttes de la Rédemption ;

— ainsi la gloire au ciel, en attendant le Retour

du Christ, est une anticipation réelle, mais *limitée* de la vie à venir, dans la vision et l'intercession.

L'auteur reprend ensuite, pour les expliquer, les deux mots : *limitée* et *intercession*.

« La gloire du ciel est une anticipation *limitée* de la vie à venir ».

Il ne s'agit pas ici, le contexte l'indique immédiatement, d'une limitation dans la gloire essentielle que constitue la vision intuitive. L'auteur écrit, en effet : « La vie éternelle *n'est pas encore vécue dans les corps ressuscités* ». La limitation concerne donc la gloire du corps qui n'existera qu'après le retour du Christ. S. Thomas dit lui-même expressément : « A sa mort, l'homme recevra en proportion de ses œuvres *bien que non totalement, puisque non selon le corps*, mais selon l'âme. » Et M. H. ajoute : « Dieu ne nous a pas créés à « l'état d'âme », et le bonheur éternel qu'il veut nous procurer n'est pas un bonheur de l'âme ». Ici, il semble bien qu'une précision devrait être apportée ; car le bonheur éternel n'est pas *exclusivement* un bonheur de l'âme ; mais, étant donné, dans l'autre vie, la psychologie de l'âme séparée et ensuite réunie au corps, il y aura un bonheur de l'âme, la vision glorieuse et la gloire accidentelle due aux espèces infuses, mais ce bonheur de l'âme sera *complété* par la gloire du corps. Cela dit, il est juste d'affirmer avec M. Hasseveldt : « Dieu nous a créés à « l'état d'homme », et le bonheur qu'il nous propose est un bonheur de « l'homme tout entier ». Suit le texte que nous avons expliqué au paragraphe précédent.

Le mot *anticipation* peut faire également difficulté. Et cette difficulté prend son origine dans la comparaison proposée entre l'état de grâce en cette vie et l'état de gloire au ciel : *De même que* la grâce est ici-bas une anticipation... de la vie à venir, *ainsi*, la gloire au ciel, en attendant le Retour du Christ est une anticipation limitée de la vie à venir. Toute comparaison « claudique ». Mais ici, il faut dans le contexte chercher la pensée réelle de l'auteur. Anticipation : *a*) parce que la vie future n'est pas encore vécue dans les corps... : *b*) parce que la vie éternelle n'est pas encore vécue dans la création renouvelée... ; *c*) parce que la vie éternelle n'est pas encore vécue dans l'Eglise définitivement victorieuse... C'est tout cet ensemble qui explique le mot « anticipation » qu'il ne faut pas, à notre humble avis, appliquer à la gloire essentielle de l'âme par rapport à la gloire consommée [1].

Faut-il reprocher à l'auteur d'avoir mis en un relief plus saisissant le dernier jour, marquant le Retour du Christ et le jugement, et d'avoir intitulé le chapitre qui esquisse ce relief « *L'Espérance du membre de l'Eglise* »? Nous ne le pensons pas. L'Espérance, dont il est question ici n'est pas strictement parlant la vertu d'espérance, au sujet de laquelle notre correspondant parle en excellent théologien. Disons plutôt, si l'on veut, pour éviter toute équivoque : « l'Attente de la vie future », reprenant ainsi la parole de S. Paul (Rom., VIII, 23 ; Eph., I, 14). Cette attente de la parousie, à l'âge apostolique, dominait les sentiments des premiers chrétiens ; elle a laissé dans la théologie des premiers siècles des traces qui sont à l'origine des imprécisions qu'a dû dissiper la Bulle *Benedictus Deus* de Benoît XII. Mais ce n'est pas une mauvaise chose d'avoir ramené l'attention des chrétiens sur ces perspectives qui ont tant influencé la doctrine du jugement et du purgatoire (voir les références données ci - dessus à nos *Mystères de l'Au - Delà*).

A. MICHEL.

A propos de polygénisme

Q. — Je savais que je n'étais pas un fort théologien ; mais mes neveux et nièces se chargent de me prouver que je le suis encore moins que je ne le pensais.

Une de mes nièces me dit qu'Adam et Eve n'ont pas existé, qu'ils sont des personnages symboliques représentant les divers « premiers parents » parus çà et là dans le monde. C'est ce qu'on lui a enseigné dans un grand pensionnat religieux de la ville. Son grand frère venant à la rescousse déclare que c'est ce qu'on lui a appris dans son collège...

Je croyais pourtant que Pie XII avait récemment condamné le polygénisme. Je n'ai pas encore abdiqué devant les attaques de cette jeunesse savante, mais je m'étonne de l'enseignement religieux enseigné par le jeune clergé diocésain...

R. — Il est possible qu'un tel enseignement ait été donné sous une forme dubitative, et avant l'encyclique *Humani generis*. Certains auteurs, en effet, avaient émis l'hypothèse que vos neveu et nièce ont prise sans doute pour un enseignement certain. Nous l'avons relaté nous même dans les *Tables* du D.T.C., à l'article *Adam* :

A propos d'Adam, l'exégèse contemporaine s'est demandé si l'auteur de la Genèse, ne parlant que d'un couple (textes J et P), a voulu affirmer que le genre humain descend d'un couple *unique*... : « On remarque dans la Genèse, écrit Chaine (*Le Livre de la Genèse*, Paris, 1948, p. 54) le procédé fréquent de faire descendre d'un ancêtre unique tout un peuple : Ammon, Moab, Edom, Israël lui-même (nombreux exemples dans la « Table des peuples », Gen., X, 1-32) et de prêter à l'ancêtre certains traits du peuple censé issu tout entier de lui. Des réalités ethniques complexes sont schématisées. »

La question est d'importance pour le péché originel. Le P. A.-M. Dubarle (*Les Sages d'Israël*, Paris, 1946, p. 21), parlant au conditionnel au sujet des deux pre-

[1] Notre correspondant n'avait fait aucune remarque au sujet de cette « intercession ». Il est utile cependant de préciser la pensée de M. H. à ce sujet : « Les élus attendent le retour du Christ, le jugement général, la résurrection des corps, la glorification de l'univers, la victoire complète et définitive de l'Eglise. C'est pour hâter ce succès final de la Rédemption que les élus intercèdent. S'ils ne peuvent mériter, ils peuvent intercéder. Le Christ est toujours en état d'intercession (Hebr.). Il n'y a donc aucune raison pour qu'il en soit autrement pour les élus. Nous retrouvons ici la doctrine traditionnelle de la communion des saints. Les élus ne peuvent plus mériter ni satisfaire, mais ils peuvent intercéder précisément en raison de leurs mérites acquis sur terre... Aussi le réflexe des saints en mourant est-il comme celui de Ste Thérèse : « Je passerai mon ciel à faire du bien sur la terre ». « Tant que l'œuvre de Dieu n'est pas achevée, tant qu'il y a encore des requêtes du *Pater* qui n'ont pas été réalisées, pourrait-on admettre que l'espérance n'a pas de raison d'être dans le ciel et que son objet fait défaut ? Le bonheur de l'individu ne remplace pas celui de l'ensemble. Une même aspiration, un même désir, une même pulsation rythment la vie de l'Eglise triomphante et de l'Eglise militante, jusqu'au jour où le Christ sera « achevé », c'est-à-dire jusqu'au jour du second avènement dans la gloire ». (P. Charles, *Spes Christi*, dans *Nouv. Rev. théol.*, 1937, p. 1057-1075).

miers chapitres de la Genèse, « nous n'aurions pas, dit-il, à proprement parler l'affirmation que toute l'espèce humaine descend d'une souche unique. Il resterait l'enseignement d'une déchéance héréditaire de toute l'humanité, déchéance due au péché, sans qu'il s'agisse nécessairement d'un péché rigoureusement unique. » L'auteur a expliqué depuis qu'il a simplement voulu ne pas fermer la voie, au nom de l'Ecriture, à l'hypothèse scientifique du polygénisme (cf. *Eph. Theol. Lov.*, 1947, p. 660).

Rapportant cette interprétation, M. Chaine conclut : « La Genèse seule ne permet pas de donner une réponse à la question du monogénisme ; cette réponse relève du magistère de l'Eglise. »

Voyez combien prudemment étaient formulées des hypothèses, qu'avec la fougue de la jeunesse vos neveu et nièce vous ont rapportées avec un accent si affirmatif. Mais vous avez bien raison contre eux en tenant la doctrine traditionnelle de l'Eglise, sanctionnée par Pie XII, dans l'encyclique *Humani generis* (12 août 1950). Continuons notre citation de la Table du D. T. C.

Les fidèles ne peuvent embrasser une doctrine dont les tenants soutiennent ou bien qu'il y a eu sur terre, après Adam, de vrais hommes qui ne descendent pas de lui par génération naturelle comme du premier père de tous, *ou bien qu'Adam désigne l'ensemble de ces multiples pères.* On ne voit, en effet, aucune façon d'accorder pareille doctrine avec ce qu'enseignent les sources de la vérité révélée et ce que proposent les actes du magistère ecclésiastique sur le péché originel ; péché qui tire son origine d'un péché vraiment personnel commis par Adam et qui, répandu en tous par la génération, se trouve en chacun et lui appartient.

La cause est donc entendue. L'oncle est bon théologien ; ses neveu et nièce feront bien de retourner à meilleure école. Mais il serait peut-être utile d'alerter le conseil de vigilance doctrinale du diocèse où des prêtres se permettraient encore de proposer un tel enseignement dans des établissements religieux.

A. M.

Comment un curé peut-il dispenser une catégorie de paroissiens ?

Q. — Que penser d'un curé qui se propose d'accorder, du haut de la chaire, la dispense d'abstinence à tous ses paroissiens qui en auraient besoin à l'occasion des battages ?

L'*Ami* qui signale (1954, p. 670, note 2) l'interprétation large donnée par certains canonistes, fait-il sienne cette interprétation ?... car le Droit canon ne déclare-t-il pas que cette dispense ne peut être accordée que dans des cas particuliers, et dans notre diocèse, les Statuts précisent que « tout curé, dans des cas particuliers et pour de justes raisons peut dispenser de l'abstinence telle personne, telle famille, mais non pas la paroisse entière, ni même un ensemble de familles. »

L'Ordinaire peut-il faire sienne l'interprétation large indiquée par l'*Ami* et autoriser désormais la manière d'agir de notre curé pour accorder dispense d'abstinence ?

R. — La formule que se propose d'employer le curé en question peut avoir deux sens :

***a*) ou bien, à l'occasion des battages qui auront lieu dans sa paroisse, — et tant que dureront ceux-ci, — il prétend dispenser *tous ses paroissiens* (quels qu'ils soient) de la loi de l'abstinence ; en ce cas, il dépasse les pouvoirs que lui octroie le canon 1245, et la dispense est invalide ; on pourrait ajouter que très probablement il manquerait à cette dispense le « juste motif » (*justa causa*) exigé par le canon 84, sous peine d'illicéité et d'invalidité ;**

b) ou bien le curé n'a l'intention de dispenser que les individus ou les familles qui participent de quelque manière (*qui operam dant*) aux travaux de battage. En ce cas, sa façon d'agir est correcte, car il ne *dépasse pas* les limites du pouvoir que lui accorde le canon 1245. Avec les auteurs que nous avons cités (*Ami*, 1954, p. 670, 2e col., note 2) nous admettons que la dispense puisse être accordée *en même temps* (par une proposition unique) à *plusieurs* fidèles ou à *plusieurs* familles qui se trouvent dans les conditions requises pour l'obtenir. En spécifiant que cette dispense ne vaut que « pour les paroissiens *qui en auraient besoin* à l'occasion des battages » le curé sauvegarde la nécessité de l'existence d'une « juste cause ». La dispense qu'il accorde est donnée, non à tous les paroissiens en bloc, mais à *chacun* de ceux (individus ou familles) qui se trouvent dans les conditions requises. Il prononce cette dispense *collegialiter* (ou, si l'on préfère : *omnibus simul, quasi singulariter*). Cette proclamation « collective », faite du haut de la chaire, ne nous paraît nuire ni à la validité, ni à la licéité de la dispense [1].

2° Quant à faire intervenir officiellement l'Ordinaire pour couvrir de son autorité cette « interprétation », — *a fortiori* pour « autoriser cette manière d'agir » de façon positive, — nous n'en voyons ni la nécessité, ni même l'utilité ou le bien-fondé. Aux termes du canon 1245, les pouvoirs de l'Ordinaire sont exactement les mêmes que ceux du curé : il ne peut dispenser de l'abstinence que *singulos fideles, singulasve familias*. Si son pouvoir s'étend parfois jusqu'à dispenser tous les fidèles de son diocèse ou d'une localité (vg. d'une paroisse, d'un canton ou doyenné) ce n'est que dans des circonstances précises et déterminées : en cas d'un grand concours de peuple [2] ou pour un motif intéressant la santé publique (can. 1245, § 2). Le cas des battages ne rentre pas dans l'une ou l'autre de ces catégories. Dès lors, l'Ordinaire ne peut, dans la circonstance, « déléguer » au curé un pouvoir qu'il n'a pas lui-même.

D'autre part, il est du rôle spécifique du législateur (et l'Evêque est législateur dans son diocèse) de « faire » des lois, *plutôt* que de fixer l'interprétation des lois générales (encore que la chose ne lui soit pas interdite, loin de là), *surtout* quand des normes positives d'interprétation ont déjà été

[1] Par « analogie » (car il ne s'agit pas d'une *dispense* proprement dite, mais d'un simple « constat » des conditions exigées par le législateur), nous avons dit, à propos du jeûne eucharistique, que le *confesseur* pouvait donner un avis unique valable pour plusieurs fidèles ou pour plusieurs circonstances identiques concernant la même personne.

[2] Et l'on sait que la Commission d'interprétation a répondu, le 12 mars 1929, que le seul rassemblement extraordinaire des fidèles d'une *même paroisse* (*unius tantum parœciæ*) pour la célébration d'une fête religieuse (*in ecclesia*) peut être un motif suffisant de dispense (*Acta Ap. Sedis*, XXI (1929), p. 170).

D'autre part les évêques des Etats-Unis ont été autorisés par un indult de la S. C. du Concile (15 octobre 1931) à dispenser du jeûne et de l'abstinence, à l'occasion des fêtes même civiles (indult quinquennal).

fixées par le droit général. Or, en matière de dispense, le canon 85 établit généralement une interprétation stricte [3]. Au contraire, le « *pouvoir* de dispenser » (à moins qu'il ne soit limité à un *seul cas*) doit être entendu de façon large. Et l'on peut se tenir à cette norme du code jusqu'à décision contraire. C'est précisément à cette interprétation « large » que se sont attachés les auteurs que nous avons cités et ceux qui les ont suivis (M. Conte a Coronata, Vermeersch-Creusen, Cance, etc.). Non seulement ils n'ont pas réduit les « cas particuliers » (*in casibus singularibus*), — auxquels le canon 1245 limite le pouvoir de dispense de l'Ordinaire ou du curé, — à un seul jour, mais ils l'ont étendu légitimement à tout le temps que durerait le motif allégué pour la dispense. De même ils ont pensé que *singulos fideles, singulas familias* pouvait être interprété de telle sorte que s'il existe un juste motif de dispense pour « plusieurs individus ou plusieurs familles », la dispense pourra être accordée *à tous ensemble* « *comme si* elle était accordée à chacun individuellement. »

Sans doute, il semblerait bien que le texte des statuts diocésains (qu'allègue notre correspondant), aille *à l'encontre* de cette interprétation, du moins si l'on s'en tient à l'ultime proposition : « ni même un *ensemble de familles* ». Les phrases qui précèdent ne sont en effet que la traduction du Code ; et il est très vrai que le curé n'a pas le pouvoir de dispenser « la paroisse entière » (l'Evêque lui-même ne jouit de cette faculté que dans des circonstances très déterminées). Faudrait-il en conclure que l'Ordinaire de ce diocèse a eu *l'intention* formelle de s'opposer à l'interprétation « large » des auteurs en question et a voulu *exiger* rigoureusement que toute dispense de ce genre fût donnée expressément et individuellement à chaque fidèle et à chaque famille, excluant toute formulation « collective » *quasi singulariter?* Malgré sa clarté, nous n'oserions le conclure du texte *seul* et nous désirerions sur ce point une déclaration aussi nette que positive de l'Ordinaire. Tant qu'elle n'aura pas été donnée, nous pensons que les curés peuvent, dans la pratique et « pour la commodité », accorder aux individus et aux familles une dispense qui, bien que formulée collectivement, s'adressera effectivement à ceux qui se trouveront dans les circonstances aptes à légitimer cette entorse à la loi. En fait, cette dispense jouera d'une façon « successive », (*tractum habet successivum*, can. 86), car la corvée de battage n'a pas lieu le même jour pour toutes les familles.

3° Et s'il restait un dernier scrupule de violer une loi claire, nous ferons remarquer que, *dans beaucoup de cas*, la loi de l'abstinence cesse d'obliger, en raison de la gravité du motif qui intervient à l'encontre. Il ne s'agirait donc pas précisément de dispense, mais plutôt d'une *excuse* d'une loi ecclésiastique, laquelle *non obligat cum tanto incommodo*. (Au besoin, la « coutume » pourrait encore venir au secours de l'exemption, pourvu que cette coutume fût légitime). C'est dire qu'en cette matière (comme pour l'autorisation de travailler le dimanche lorsque les fruits ou récoltes sont en danger de perdition), c'est plutôt une *épikie* qu'une dispense que le curé prononce du haut de la chaire.

Est-ce à dire que, sous prétexte que la loi n'oblige *probablement* pas dans tel cas ou telle circonstance, le curé doive se désintéresser de la question et abandonner la chose à la conscience de ses ouailles ? Pas le moins du monde. Ce serait d'une mauvaise pastorale. Même à supposer qu'il y ait un motif suffisant pour *excuser* de l'observation de la loi, (et le cas ne se réalise pas toujours clairement), l'intervention du pasteur non seulement se légitime, mais encore s'impose, à notre avis, pour les motifs suivants :

— *a*) Pour les cas où l'*excuse* de la loi n'est pas certainement réalisée, le curé formule une véritable « dispense » (dans les conditions que nous avons exposées), qui est nécessaire à ceux qui en ont besoin.

— *b*) Lorsque cette dispense est superflue, — parce que la loi de l'abstinence a cessé d'obliger, — le pasteur conserve par-devers lui l'interprétation pratique de la loi et porte un jugement aussi désintéressé qu'autorisé sur l'*excusatio* dans le cas concret.

— *c*) Ainsi se trouve maintenue dans de sages limites une « épikie » que les fidèles seraient portés à étendre démesurément, soit par complaisance, soit par ignorance.

C'est pourquoi nous n'oserions blâmer le pasteur qui, du haut de la chaire, « déclare » que les fidèles (ou les familles) qui se trouvent dans telles circonstances (vg. battages des récoltes) « peuvent » ou « sont autorisées » à user d'aliments gras. Ce faisant, il est possible que, dans certains cas, le curé *dispense* vraiment de la loi de l'abstinence qui subsiste encore (la cause étant insuffisante pour réaliser l'*excusatio*). Dans d'autres circonstances, il ne fera que proclamer (sans le dire explicitement) que la loi a cessé d'obliger (épikie). Et il est salutaire que les paroissiens conservent l'habitude de se référer ainsi à l'appréciation autorisée de leur curé : leur conscience sera plus rassurée et ils éviteront le danger — non chimérique — d'être « mauvais juges en leur propre cause » [4].

A. BRIDE.

[3] Et c'est dans ce sens que la S. C. de la Propagande a répondu à un Vicaire apostolique (2 décembre 1922) que la permission de travailler le dimanche « à l'occasion de la moisson », n'autorisait pas les œuvres serviles étrangères au travail de la moisson (cf. *Sylloge*, p. 208).

[4] Qu'on nous permette d'illustrer cette conclusion par un cas concret : les curés respectifs de deux paroisses voisines avaient adopté, en regard de la loi du repos dominical (*lex festorum*, du même canon 1245) deux attitudes différentes. L'un d'eux, estimant (trop facilement peut-être) qu'il y avait toujours *excusatio*, au moment de la moisson, ne donnait *jamais* ce que les paroissiens appelaient « la permission de travailler » le dimanche ou les jours de fête : « Ils apprécient mieux que moi ce qui est nécessaire », disait-il. L'autre curé, au contraire usait jalousement de son droit d'*épikie* (quand l'excuse jouait) et de *dispense*, lorsque l'excuse était douteuse. Il maintint ainsi dans son peuple le respect du jour du Seigneur et le sens de sa sa ctification. Dans l'autre paroisse, au contraire, les fidèles, laissés à eux-mêmes, s'adonnèrent au bout de quelques années à toutes sortes de travaux : non seulement ils engrangèrent les récoltes en danger de se gâter par suite des intempéries, mais ils se mirent peu à peu à faucher, à battre le grain, et même à labourer en vue des semailles... C'en fut fait, — et probablement pour de longues années, — de la loi dominicale.

Secret professionnel médical et dénonciation ?

Q. — Si un médecin ou un chirurgien, dans l'exercice de sa profession, se rend compte qu'un avortement a été provoqué par des manœuvres, a-t-il le droit, sans violer le secret professionnel, de lancer une poursuite contre X. ? — Si la femme de son plein gré dévoilait le nom de son avorteur, ce nom pourrait-il être livré à la police par le médecin ou le chirurgien ? — Si dans les deux cas le médecin ou le chirurgien a le droit de dénoncer, est-ce pour eux une obligation de conscience ?

R. — La réponse à la solution posée est en dépendance des principes suivants :

1er principe, la qualité même du médecin. Il est lié par le secret professionnel vis-à-vis des tiers. Autrement dit, afin d'avoir la confiance absolue de son client, il ne doit pas dévoiler ce qui lui est dit dans l'intimité d'une consultation. Il s'agit bien entendu du médecin de famille, plus exactement du médecin de consultation, non point du médecin expert, envoyé par exemple par un tribunal, afin d'examiner une situation. Dans ce cas, les relations changent, mais personne ne se trompe, le médecin agit véritablement comme un expert qui transmettra à l'autorité dont il détient ce mandat, le résultat de son enquête.

2e principe, le bien public. Il est évident que l'avortement est un fléau public. La morale le dit. Le législateur, sur ce point, appuie la position morale, au moins dans sa ligne *générale*. En effet, la législation française, qui jusqu'en 1939, poursuivait activement l'avortement, spécialement en le faisant passer en correctionnel, ce qui rendait la répression plus efficace, s'est orientée, par l'article 87 du 29 juillet 1939, dans une voie que ne peut pas approuver la morale, sans d'expresses réserves. Cet article a été repris dans le code de déontologie du 21 juin 1947 : « Il ne peut être procédé à un avortement thérapeutique que lorsque la vie de la mère se trouvant gravement menacée, cette opération permet d'espérer sauver la vie de la mère. On entend par avortement thérapeutique, l'interruption brusque de la grossesse dans un but thérapeutique avant la date de viabilité fœtale. »

Quelle est la réaction des consciences en présence de ces deux principes? — Sans hésiter cette réaction opte pour le maintien du secret médical. De fait, bien que la loi autorise la dénonciation de celui qui a provoqué par des manœuvres un avortement, elle ne fait pas une obligation de cette dénonciation. De fait on ne dénonce pas. Il faut reconnaître qu'il peut y avoir de la part du médecin qui dénoncerait, une question grave en jeu, non seulement c'est la perte pour lui de son gagne-pain, mais sur un plan moral supérieur, c'est aussi la crainte de ne plus voir le malade s'approcher du médecin avec une pleine confiance. Il semble bien que cette dernière crainte soit parfaitement justifiée et c'est elle qui dicte l'attitude très réservée du corps médical. Par contre, il est tout à fait normal que la femme qui a été victime de manœuvres abortives, signale elle-même, non pas au médecin, mais directement aux autorités judiciaires le criminel qui a abusé ainsi d'elle et de la vie humaine. Il est préférable que cette dénonciation soit faite directement et non point en passant par le médecin qui se trouve en douloureux conflit. Il pourrait être du devoir du médecin de pousser sa cliente à signaler le nom du criminel dont elle a été victime.

L'expérience montre que l'on se trouve en présence de cas concrets très variés les uns par rapport aux autres et pour lesquels il paraît difficile de donner une ligne de conduite absolument rigide. Les règles habituelles de la théologie morale concernant, en particulier, le respect des tiers qui peuvent être mis en cause injustement, ne doit pas être oublié.

J. GÉRAUD.

Ligature des trompes et césariennes ?

Q. — Est-il permis d'une façon habituelle de ligaturer les trompes après trois césariennes ? Existent-ils des cas où la chose puisse être exceptionnellement autorisée ?

R. — L'*Ami* est revenu souvent sur cette question et toujours pour informer :

1° que la question de la limitation des césariennes devenait, par l'application des techniques modernes, une question beaucoup moins angoissante que par le passé. Les chirurgiens et gynécologues ne donnent plus de limites précises au nombre des césariennes depuis la mise en œuvre de la technique dite « césarienne basse ».

2° que le devoir du chirurgien et du gynécologue est de respecter ce qui est normal, ce qui est bon. Ils doivent suivre, dans leur devoir professionnel, la manière de Dieu qui délivre du mal et qui pousse le bien à être meilleur. Par conséquent, de deux choses l'une, ou l'on se trouve en présence d'une matrice saine, seule entre en jeu la nécessité d'une nouvelle opération en cas de nouvelles grossesses. Les médecins n'ont pas le droit d'intervenir pour ligaturer les trompes et empêcher artificiellement une fécondation, ou bien l'on se trouve en présence d'une matrice malade, en l'occurrence, le médecin peut intervenir selon son devoir pour enlever telle ou telle partie de la matrice. De fait l'opération dite « de la ligature des trompes » se fait sur des organes sains, elle est donc, dans ce cas, hors des perspectives de la morale.

J. G.

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

« LE GALLICANISME DE BOSSUET »

La grande presse, voici quelques mois, faisait écho à une soutenance de thèse brillante et très remarquée : M. le chanoine MARTIMORT, professeur aux Facultés Catholiques de Toulouse et co-directeur du Centre de Pastorale Liturgique recevait à la Sorbonne le titre de docteur ès-lettres avec la plus haute mention pour son étude sur *Le gallicanisme de Bossuet* [1].

Dix années de travail étaient ainsi couronnées, car les recherches que nécessita l'ampleur d'un tel sujet furent considérables : les pages de bibliogra-

[1] A.-G. MARTIMORT, *Le gallicanisme de Bossuet*. In-8 de 781 p., 2.490 fr. Paris, Edit. du Cerf, 1954.

phie qui complètent l'ouvrage en convaincront le lecteur. Il convient tout particulièrement, à notre avis, de savoir gré à l'auteur, qui eut accès aux Archives Vaticanes, du fructueux parti qu'il sut tirer de la correspondance inédite échangée dans la seconde moitié du XVIIe siècle entre la nonciature de Paris et le Saint-Siège : cette source de documentation se révèle très riche de renseignements pour la grande et la petite histoire.

Pour aborder et prétendre épuiser un tel sujet il fallait la triple compétence de l'homme de lettres, de l'historien et du théologien. C'est que le problème du gallicanisme de 1682 est à la fois d'un grand intérêt et d'une étendue peu commune. Complexe, il fut trop souvent, dans le passé, à peine effleuré ou trop sommairement résolu et grevé de hâtives conclusions sur la suite des rapports entre la France et le Saint-Siège. Mais, d'autre part, l'admiration fervente que suscita le grand Bossuet n'a-t-elle pas voilé le sens critique de certains historiens devenus trop systématiquement panégyristes ?

La tâche qui s'offrait à M. Martimort était donc ardue et ingrate : il fallait un certain courage pour l'entreprendre. Et pour offrir le résultat de ces minutieuses recherches en une langue d'une lecture plus que facile, agréable, il fallait quelque chose de l'art d'écrire de Bossuet lui-même. Que le lecteur éventuel ne s'effraie donc ni du titre de « thèse » qui pare ce gros livre, ni de ce genre d'étude, ni même de l'importance des matériaux mis en œuvre ; qu'il se laisse conduire (passé le premier chapitre, de toute évidence indispensable), du berceau à la tombe de Bossuet : l'auteur saura le guider sans que faiblissent l'attention ni l'intérêt, avec un art indéniable fait d'habileté, de finesse, voire d'un sourire discret, parfois même ironique. C'est un livre savant, qu'on a plaisir à lire...

* *

Du berceau à la tombe, disions-nous : non que M. M. ait voulu écrire une biographie de Bossuet. De cette vie, en apparence si simple, il a suivi la progression pour y discerner les influences qui la façonnèrent et dessiner les progrès, lents ou brusques, et même les méandres, de la doctrine gallicane auxquels elle contribua.

De quoi s'agit-il ? Le gallicanisme n'est certes pas un système théologique organisé ; cette expression recouvre des doctrines, des tendances, des attitudes très variées. Toutefois, dans le cadre limité de la pensée de Bossuet, on peut y distinguer deux éléments : d'une part les fameuses « Libertés de l'Eglise gallicane » par lesquelles les évêques de France revendiquaient, en vertu d'une possession immémoriale et au nom de la doctrine de l'épiscopat, certaines franchises juridictionnelles par rapport au Saint-Siège. D'autre part, cette tradition doctrinale de la Faculté de Théologie de la Sorbonne connue sous le nom de « Maximes de l'Ecole de Paris » concernait l'extension et les limites des pouvoirs du Pontife romain. Plusieurs siècles de réflexion théologique, de cohabitation plus ou moins paisible du pouvoir temporel et du spirituel, voire d'intervention des magistrats dans les affaires de l'Eglise, avaient conduit ces deux courants, celui de l'épiscopat et celui des théologiens, au point où allait les rencontrer le jeune abbé Bossuet.

Dès son enfance, au sein d'une famille de magistrats bourguignons, Jacques Bénigne avait connu les conflits doctrinaux, vécu les heures troubles des révoltes, été hanté par le spectre de l'anarchie. Il en retiendra pour plus tard la nécessité de l'ordre, de la mesure et du maintien des situations acquises. A peine accède-t-il, jeune clerc, à son premier bénéfice (un canonicat à Metz), qu'il est en butte aux « empiètements » du Saint-Siège, ainsi qu'on en juge en France à cette date. Viennent ensuite ses études de théologie au Collège de Navarre, sous la conduite de maîtres tous favorables à Rome : il subit alors la très forte influence de Nicolas Cornet. Ainsi préparé, le voilà jeté dans la mêlée théologique de ce Paris, où se côtoient et parfois s'affrontent Petau et les Jésuites, les Oratoriens et Mgr Zamet, et où surtout s'affirme, au cabinet des Dupuis, le primat de l'érudition : Bossuet n'oubliera plus la nécessaire obligation d'être fidèle à l'antiquité chrétienne.

Rien ne manque désormais à sa préparation ; il est à pied d'œuvre pour s'imposer progressivement comme un théologien digne d'attention, et surtout comme théologien de l'Eglise. La « Mineure ordinaire » qu'il présente en 1651 est « radicalement opposée » à la thèse des Ultramontains (entendons par là cette « école » dont les maîtres sont généralement romains, qui s'oppose à l' « école gallicane » essentiellement parisienne) : elle contient en germe toutes les idées du futur *Sermon sur l'unité de l'Eglise*. Toutefois, Bossuet n'a pas encore passé l'âge où la personnalité cesse d'être malléable. Paris est, en ces années, le centre de la « réformation » spirituelle si nécessaire, à laquelle travaille entre autres avec ardeur saint Vincent de Paul. Bossuet vit dans cette ambiance, recherche la compagnie et la direction des grands spirituels ses compatriotes. Or « de façon de plus en plus expresse, fait remarquer M. M., tous les foyers de la réformation chrétienne s'orientent vers les maximes des Ultramontains » (p. 193) : Bossuet ne peut manquer d'en être influencé.

Mais voici l'heure à laquelle, théologien mûri et homme d'Eglise en renom, il va devoir entrer dans la lice des plus sérieuses joutes doctrinales. Invité à donner son avis en tant que Docteur de Sorbonne lors de la condamnation de Saint-Cyran, il penchera pour la conciliation, tout en réclamant nettement la sauvegarde de la saine piété contre les Jansénistes. Vient ensuite, pour reprendre l'expression même de M. M. « le temps des grands rêves » : les idées de Bossuet vont s'infléchir. Guidé par une convergence de désirs fort honorables (notamment celui de ramener les Protestants au sein de l'Eglise romaine) mis au service de causes d'Eglise non moins louables, Bossuet est conduit à adhérer sans réserve aux Maximes de l'Ecole de Paris, ne serait-ce que pour épargner aux Protestants disposés à rentrer dans l'Eglise les exigences des Ultramontains. Nous sommes en 1666, et, ne l'oublions pas, M Vincent n'est plus là ! Dans son « *Exposition de la doctrine de l'Eglise catholique* » destinée aux Protestants pour leur éclairer le chemin du retour, Bossuet s'efforce d'éliminer du champ de leurs objections les matières considérées comme de libre controverse : l'infaillibilité du pape et son pouvoir sur les royaumes notamment. Nommé évêque de Condom, pur bénéfice dont il ne remplira jamais l'office puisqu'il est désigné comme précepteur du

Dauphin, il réfléchit, pour l'instruction de son royal élève, sur l'équilibre de la raison dans a Rome antique, ce qui le rendra moins compréhensif que jamais pour la « démesure » des actuels Ultramontains ; et il expose, non sans d'évidentes erreurs, quels doivent être les rapports du Saint-Siège avec les Etats.

Quoi qu'il en soit, Bossuet est alors fort estimé à Rome. Louis XIV, de son côté, le nomme évêque de Meaux ; et seuls les dessous de l'histoire qui va suivre pourront expliquer pourquoi il ne devint jamais cardinal. Il n'empêche qu'il est, à cette date, au comble des honneurs. Honneurs paralysants ! on va le voir. L'évêque qu'il est prend conscience des devoirs mais aussi des droits de l'épiscopat. Désormais les « Libertés de l'Eglise gallicane » qu'il a toutes raisons de faire siennes vont trouver en lui un défenseur ardent. Ce n'est pas qu'il aille au combat avec violence, mais avec fermeté et peut à peu avec ténacité. A l'Assemblée du Clergé de 1681 il entre même en évêque qui se veut indépendant du pouvoir temporel et avec le désir, quelque peu présomptueux, de jouer un rôle de conciliateur.

Année décisive pour Bossuet que 1682 : progressivement et sans qu'il l'ait prévu (mais son historien a su, lui, nous montrer le concours de circonstances et le crescendo d'influences qui l'y ont conduit) le voici en ce 9 mars désormais mémorable. Ce jour-là l'évêque de Meaux prononça le fameux « Sermon sur l'unité de l'Eglise », sermon dans lequel l'homme se retrouve tout entier en « un mélange de grandeur et de petitesse » (p. 420). Or, à ce moment même l'Assemblée, de conciliante que Bossuet la voulait, se durcit dans son opposition au Saint-Siège. S'efforçant de détecter les influences secrètes qui la conduisirent à ce changement d'orientation décisif, M. M. montre, en un chapitre original et neuf, pourquoi Louis XIV, d'abord sagement conseillé de guider l'Assemblée vers une position modérée, glissa peu à peu, au printemps de 1682, à une attitude plus intransigeante : c'est que Colbert avait supplanté Le Tellier près du roi.

On sait que l'Assemblée décida de publier un texte qui préciserait sa doctrine et qui allait entrer dans l'histoire sous la forme des quatre « Articles sur les Libertés de l'Eglise gallicane » : poussé à la fois par les événements, la pression du roi et le sincère désir d'éviter des excès irréparables, Bossuet accepta d'en être le rédacteur. Il n'avait certes pas prémédité d'en arriver là : mais, sans qu'il s'en rendît compte, son passé et ses orientations profondes l'y avaient conduit. Aujourd'hui, trahi par une certaine faiblesse de caractère mêlée de confiance en soi, d'obstination et d'ambition, Bossuet va glisser. Son historien le voit « obéir aveuglément au roi, dans le temps même où (il) revendique la sainte et épiscopale liberté de résister au pape » ! (p. 484). C'est à lui, en effet, que l'on doit notamment ce quatrième « article », bref mais lourd de conséquences :

> « Que le pape a la principale part dans les questions de la foi et que ses décrets regardent toutes les églises et chaque église en particulier ; que pourtant son jugement n'est pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne. »

« C'est la négation pure et simple, en même temps très nette, de l'infaillibilité du pontife romain », écrit M. M. (p. 472) et un recul d'un siècle sur la théologie même parisienne. Bossuet le savait et il l'a voulu, ou du moins il a accepté de se faire le héraut de cette thèse, dont il ne reniera rien plus tard, comme en témoigne un de ses entretiens sur ce sujet, en 1700, avec le fidèle abbé Ledieu. Avait-il mesuré toute la portée de cette démarche dans laquelle il engageait l'Eglise de France, et, pour lui-même, quel gauchissement sa trop facile soumission aux vues gallicanes du prince allait imprimer à sa vie ? L'historien se sent porté à ratifier le jugement sévère formulé à l'époque par Arnaud contre cet évêque qui n'eut pas le courage de résister au roi.

La vieillesse de l'évêque de Meaux sera désormais raidie dans la défense d'une doctrine qu'il fait totalement sienne, notamment en cette « Déclaration » dont il est l'auteur, long plaidoyer en faveur des quatre articles. Le vieillard polémique sans aménité en toute occasion ; il pourchasse même les personnes avec une obstination pénible à constater. Et jusqu'à la fin il desservira ainsi le portrait que l'histoire s'apprête à conserver de lui.

* *

Ainsi apparaît-il que les faiblesses de la doctrine de Bossuet, qui vont s'accentuant, sont la conséquence des indéniables faiblesses de son caractère. C'est pourquoi M. M. a pris un soin minutieux à noter tout au long de sa vie, les lignes maîtresses de ce tempérament. Il l'a trouvé constamment marqué par son penchant naturel pour la stabilité, penchant tel que « nouveau, pour lui, (était) synonyme de faux » (p. 706). Il découvre également dans la psychologie de son personnage un manque du « sens du réel humain », fait d'absence d'introspection et de méconnaissance des autres.

Il apparaît d'autre part que sa doctrine de l'Eglise et plus spécialement les nuances personnelles de son gallicanisme, Bossuet les a à la fois acquises et mûries tout au long de sa vie à l'occasion et sous la pression inconsciente des situations et des événements auxquels il fut mêlé : il nous semble que sur ce point l'apport de l'étude de M. M. est tout à fait neuf et capital. C'est donc au sein de ce flux et reflux de faits, de controverses, de passions, que Bossuet, génial et faible, ardent serviteur de l'Eglise et tout autant docile sujet du roi, mit la clarté de son intelligence et la limpidité admirable de sa langue au service d'une doctrine qu'il savait belle et qu'il croyait vraie. Le gallicanisme qu'il servit avec loyauté et fougue nous apparaît comme une tache dans son ecclésiologie mais n'oublions pas que trois siècles de progrès doctrinal nous séparent des Quatre articles. Il ne faudrait surtout pas que ces lacunes regrettables fassent oublier les aspects attachants et suggestifs pour un chrétien d'aujourd'hui du véritable culte que Bossuet portait à l'Eglise de Jésus-Christ.

En dernière analyse, pourquoi donc s'est-il égaré ? Parce qu'il n'a pas su tirer complètement les conséquences des principes justes qu'il avait posés au début de sa théologie de l'Eglise, répond clairement M. M., lequel invite non moins clairement dans sa « conclusion » les trop systématiques détrac-

teurs du grand évêque à tirer d'utiles leçons des causes de faiblesse de son évolution doctrinale (p. 701 à 708).

* *

Résumer, même à grands traits, cet ouvrage ne peut en donner qu'un pâle reflet. Il faut lire ce livre magistral, riche et agréable. Notre grand siècle y revit tout entier. Le portrait de Bossuet peint finement, subtilement parfois, y apparaît inhabituel peut-être avec ses ombres, mais si vrai !

Toutefois, sa principale richesse est ailleurs. Lorsqu'un catholique d'aujourd'hui ferme ce livre, il sait mieux admirer l'œuvre impérissable du Christ qu'est son Eglise, Bossuet l'y aidant de toute son âme.

Il comprend mieux aussi, grâce à la lucide critique des faiblesses de Bossuet que ne ménage pas l'auteur, une vérité essentielle du catholicisme : que les évêques successeurs des douze Apôtres, ont pour fondement le successeur de Pierre, sans lequel l'édifice de l'Eglise, structuré par Notre-Seigneur pour traverser les siècles, serait bâti sur du sable.

Comptes rendus bibliographiques

Albert DUFOURCQ. — L'Avenir du Christianisme. T. X. Voltaire et les Martyrs de la Terreur (1689-1799). — In-16 de 484 p., 1.125 fr. — Paris, Plon, 1954.

Derniers volume, hélas ! posthume, de la grande œuvre entreprise en 1924 par le maître historien de la Faculté de Bordeaux. De 1900 à 1914, il s'était voué à des études sur l'Antiquité chrétienne et avait fait paraître successivement quatre gros volumes sur les *Gesta martyrum* romains et un ouvrage sur *Le Passionnaire occidental au VII^e siècle* qui éclaire l'histoire religieuse des V^e, VI^e et VII^e siècles, en montrant comment ont été élaborées les « légendes » des saints. Il est en outre l'auteur d'un *Saint Irénée* devenu classique. Au lendemain de la Grande guerre, l'activité du savant se tourna vers la rédaction d'ouvrages de synthèse d'histoire chrétienne. En 1924, paraissait le premier volume de *L'Avenir du christianisme*, œuvre monumentale à laquelle il consacra désormais sa vie, tout en en détachant pour le grand public deux manuels d'histoire chrétienne : *Le Christianisme antique des origines à la Féodalité* et *Le Christianisme moderne et contemporain, de la Renaissance à nos jours*, parus le premier en 1939, le second en 1949 (coll. « Histoire des religions », chez Hachette).

Ce dernier volume, le dixième de la collection, dont la rédaction était terminée à la veille de la seconde guerre, était resté en souffrance et doit à la piété filiale de paraître aujourd'hui en librairie. Les enfants de M. Dufourcq s'excusent d'offrir au lecteur cette conclusion, « sans ignorer pourtant que cette rédaction se fût sans doute parée de quelques nuances, si l'auteur avait eu la possibilité — et la joie — de la mettre à jour ». Deux de ses anciens disciples, MM. Laroche et Papy font revivre, en tête du volume, la physionomie du professeur et du chrétien, et M. le chan. Leflon, professeur d'histoire à l'Institut Catholique de Paris, s'est chargé de compléter la bibliographie de l'ouvrage, spécialement dans les références groupées (p. 447-449) sous les trois chefs : Expulsion des jésuites ; Régalisme et joséphisme ; Jansénisme.

Le sous-titre indique bien l'idée dominante de l'historien. Le XVIII^e siècle ne passe pas pour une période particulièrement glorieuse pour l'Eglise. A l'extérieur, c'est sur le plan politique l'ascension des royaumes protestants : Prusse et Angleterre ; ce sont les attaques du « Parti philosophique » : celles de Toland en Angleterre ; celles de Bayle, de Voltaire et de l'*Encyclopédie*, en France ; celles de Herder, de Gessner, de Fichte, en Allemagne où se dessinent les grandes lignes du pangermanisme naissant. Ce n'est pas sans raison que les chapitres III et IV sont intitulés : « *L'affaissement chrétien* ». Dans les Etats catholiques, la politique religieuse sape les prérogatives du Pontife romain et s'applique à domestiquer les Eglises nationales. Portugal, France, Espagne, Naples expulsent les Jésuites bientôt sacrifiés par Clément XIV. Même effondrement de l'esprit chrétien à l'intérieur : déclin de la tradition ascétique et de la prédication ; libertinage de la pensée et des mœurs ; agonie de la vie mystique ; décadence du corps ecclésiastique, etc.

M. Dufourcq ne s'arrête pas plus qu'il ne convient aux scandales de l'époque, plus limités qu'on ne le pense généralement, mais il témoigne d'une réelle sévérité pour ceux qui se plurent à entretenir ou à envenimer les querelles théologiques. Et voici maintenant l'autre panneau du « diptyque » : « *Les ailes se rouvrent* » et l'Eglise demeure. Une large fraction du clergé est restée exemplaire. Des prêtres d'élite exercent un ministère fructueux. Tous les prélats n'ont pas été des Rohan et l'historien en cite un bon nombre qui furent avant tout soucieux de leur tâche pastorale. L'Evangile continue de rayonner avec le grand mouvement des prédications populaires. Les religieux ne manquent point qui demeurent fidèles à l'esprit de leur règle et rivalisent « dans l'apostolat de pénitence et de charité ». Et la grande tourmente révolutionnaire vaudra à la seule France quelque 2.500 martyrs. « La fidélité poussée jusqu'à l'héroïsme, l'amour prouvé par la mort, l'Eglise de Jésus ruisselante de sang et, dans le sang, reprenant vie. les spectateurs d'*Irène* n'avaient pas prévu pareil... scandale » (p. 435).

De lecture facile et enrichissante, cette puissante synthèse mettra sur la voie de fructueuses recherches dans les multiples domaines qu'elle ne fait qu'effleurer. La double table qui l'achève en rend la consultation particulièrement aisée. A signaler également, à l'usage des chercheurs ou érudits, la « bibliographie » complète des œuvres d'Albert Dufourcq (p. XVII-XXII), et le texte de l'allocution prononcée à ses obsèques, à La Bastide-Clairence (14 mars 1952). par M. Louis Papy, son successeur à la Faculté des Lettres de Bordeaux (p. 460-61).

Morts sur le gibet. Traduit de l'anglais par LOUIS RENÉ-BAZIN. — In-8 de 216 p., 525 fr. — Paris, Bonne Presse, 1955.

Huit auteurs anglais ont rédigé ce livre qui raconte le martyre de sept catholiques au temps d'Henri VIII et d'Elisabeth : deux saints canonisés, S. Jean Fisher et S. Thomas More ; et cinq bienheureux : Edmond Campion, Marguerite Clitherow, Edmond Arrowsmith, Jean Southworth et Richard Langhorne. L'introduction (p. 7-34) examine quelle fut la cause vraie de leur mort, la nature de leurs souffrances, le caractère des martyrs.

L'acte d'accusation leur imputait le crime de haute trahison. C'est que l'autorité royale avait decrété, sous Henri VIII, que refuser de reconnaître la suprématie absolue du roi en matière spirituelle était trahir, et que, sous Elisabeth, le seul fait pour un prêtre catholique de se trouver en Angleterre et pour un laïc de l'héberger ou de recourir à son ministère était la preuve d'un complot organisé contre le gouvernement ou la vie de la reine. Mais en fait, les questions des juges, leurs offres de pardon jusqu'à l'instant de la pendaison, ne parlaient que de la foi catholique à avouer et à renier.

Quant aux souffrances, elles furent épouvantables (Introduction, p. 18-19, 28-29, etc.). Laissons celles de

la prison, malgré leur horreur, et mentionnons seulement celles de l'exécution, en citant le texte officiel que prononçait le juge pour condamner à mort : « Vous serez traînés sur des claies jusqu'au lieu de l'exécution. Vous serez pendus par le cou, puis la corde sera coupée alors que vous serez encore vivants. Vos entrailles seront arrachées et brûlées *sous vos yeux*... Votre corps sera coupé en quatre quartiers dont le roi disposera selon son bon plaisir » (p. 205). Fréquemment le martyr était encore vivant pendant que le bourreau procédait à ce dépeçage, comme en témoigne le récit d'une femme, témoin oculaire de la mort de Hugh Green, à Dorchester en 1642 (p. 27-29). En vérité, certains auteurs qui n'ont à la bouche que Torquemada et l'Inquisition agiraient prudemment en relisant la déclaration évangélique sur la paille et la poutre...

Le livre ne semble pas à conseiller aux personnes trop influençables ni aux enfants, à cause des tortures qu'il décrit. Mais l'héroïsme, la douceur, la joie des martyrs en font en définitive un ouvrage tonifiant qu'on répandra sans hésiter dans les autres milieux, catholiques ou non.

Albert **FRANK-DUQUESNE. — Chemin de la** Croix. **— In-8 de 370 p., 1.150 fr. — Paris, Editions Universitaires, 1955.**

Il s'agit d'une réédition, car, à en croire le prospectus qui accompagne l'ouvrage, il était déjà lu en 1947.

L'auteur est « un Oriental ». Sa façon de penser et de s'exprimer déroute nos esprits imprégnés de classicisme. Il y a cependant des suggestions intéressantes, des rapprochements heureux qui permettront d'utiliser ce livre, non comme un manuel de méditation, mais comme une préparation lointaine à l'oraison.

Fr.-D. divise son Chemin de Croix en trois parties : voie purgative (stations I-V), illuminative (VI-XI), unitive (XII-XIV). Chaque station se déploie, en moyenne, sur une vingtaine de pages serrées, que subdivisent des sous-titres. Des références et des notes explicatives sont placées après chaque station : elles ont assez fréquemment pour but de justifier des expressions assez nombreuses dont la justesse n'égale pas l'originalité. Une nouvelle « mise au point », demandée « par l'autorité ecclésiastique », est insérée, en trois pages à la fin de l'ouvrage. Un « *Cum consensu Ordinarii Mechl.* », daté mais non signé, n'a pas la forme prescrite pour un *Imprimatur* et ne le remplace pas.

Avertissons, enfin, nos confrères que ce livre, en dépit de son titre, n'est pas utilisable tel quel pour un exercice, paroissial ou privé, de Chemin de Croix.

J. CALVET. — **La Trame des jours. « Propos de spiritualité sur l'élémentaire et le quotidien ». — In-8 de 182 p., 495 fr. — Paris, La Colombe, 1955.**

— ...L'élémentaire, le quotidien... vous nous proposez là une religion primaire, au rabais, à la portée du premier venu.

— Essayez et vous verrez. »

Cet élément de dialogue figure à la p. 173. Il pourrait être placé en tête du volume, car il en explique le sens. Il s'agit en effet de « donner leur prix à tous les fils de la trame de ma vie, qui est si vulgaire et qui peut devenir si magnifique » (p. 18). L'ancien maître et pro-recteur de l'Institut Catholique, le savant historien de la littérature française, sur qui ne semble point peser le nombre des années, ne nous parle ici que « de vie intérieure et de notre appartenance au Christ et à son Eglise », nous invitant à « découvrir en [nous-mêmes] les éléments d'une vie personnelle, plus riche et plus féconde. »

Il s'excuse d'offrir au lecteur ses idées ou ses impressions, « en pièces détachées ». A chacun de rétablir la synthèse pour son propre compte. En voici quelques éléments :

Le Sauveur s'est admirablement défini lui-même dans la série de ses « Ego sum », et notre désir passionné de contempler son visage humain ne sera pleinement satisfait que dans la réalisation du « Salve Regina » : *Jesum benedictum fructum ventris tui nobis* POST HOC EXILIUM *ostende* (p. 36). Nous avons en attendant : le bénéfice de l'Eucharistie qui « se trouve au sommet d'une série biologique pour ainsi dire naturelle et à la cime du mystère de la vie » (p. 21) ; la prière qui, en changeant l'état de l'esprit et du cœur, « change [notre] vision de l'ordre des choses, ce qui équivaut à changer l'ordre des choses » (p. 16) ; l'exemple des saints « qui nous permettent de croire à l'homme » (p. 75) et spécialement celui de la Mère de Dieu dont il faudrait « restaurer la chevalerie à partir de Grignion de Montfort ». L'homme d'élite, le chrétien digne de son nom se demandera le matin « ce qu'il pourrait bien faire à sa place pour que le soir les choses aillent mieux » (p. 57). Il cultivera spécialement : l'attention (« Rien n'est lamentable comme notre obstination à ne pas penser et à ne pas vouloir ce que nous faisons » (p 14) ; la douceur qui est d'abord « intelligence exacte, juste appréciation de sa valeur, de sa place, de ses possibilités et de ses droits », alors que la violence, « qui ignore ces limites, est sottise » (p. 71 et 155) ; la charité à laquelle nous manquons si souvent par simple empressement : « La mauvaise habitude est devenue si connaturelle, que certains bousculent même au confessionnal pour aller avant tous les autres s'accuser de manquer à la charité » (p. 109). L'examen de conscience et l'oraison nous rendront maîtres chez nous. Bref, il nous faudra « vivre à l'intérieur », retrouver le sens du sacré (p. 173), et ne plus séparer la religion de la vie, ce qui fut dans le passé notre « péché national ».

A cet effet Mgr Calvet préconise pour les milieux cultivés un *humanisme vrai* et rappelle à maintes reprises que « nous avons besoin de Dieu pour être parfaitement hommes ». Le type achevé de l'homme idéal est le Fils de l'homme, l'héritier de toute la grandeur humaine. Il appartient à la théologie de travailler à la construction du nouvel humanisme, qui sera l'humanisme chrétien. Que les théologiens ne la conçoivent donc point « comme une discipline séparée, ayant ses méthodes, son vocabulaire et ses buts, rendue inaccessible par ce triple isolement, et maintenue par cet isolement même dans son originalité et dans sa pureté. » La théologie risquerait ainsi de se séparer de la religion, comme la religion fut trop souvent séparée de la vie. L'heure est venue de ramener Dieu dans la vie par une droite conception de l'homme, et c'est pour tous ceux « qui ne peuvent plus se refuser à voir la réalité, un acte de salut public » (p. 145).

L'ouvrage abonde en formules dignes des meilleurs moralistes du Grand siècle :

« Un homme très riche, même s'il a de l'esprit, passera difficilement pour un homme d'esprit : il est riche. Un homme d'esprit, même s'il est pauvre, fera oublier au moins à la longue, qu'il est pauvre : il a de l'esprit » (p. 108).

« Le génie consiste souvent à faire monter la température des idées justes. Et il y a de faux génies qui enfièvrent les paradoxes, plus dangereux que la vérité » (p 114).

« L'ingratitude confère au service sa dignité ; n'étant pas payé, il garde sa rigide pureté... L'ingratitude est rarement aussi grave qu'on le pense ; elle est souvent excusée, si on peut dire, par la sincérité de l'oubli ; elle n'est le plus souvent qu'une preuve de légèreté et d'étourderie » (p. 121 et 126).

A l'occasion aussi Mgr Calvet se fait caustique : à tel étudiant qui se plaint de n'avoir pas trouvé dans

l'Evangile ce qui lui avait été annoncé, il répond : « Pour cueillir les fruits d'un arbre, il faut monter à sa hauteur » (p. 119). Ailleurs il dénonce « cette maladie (littéraire) qui nous fait préférer de prime abord l'erreur originale à la vérité banale, et attacher plus d'importance au doute qu'à la foi, à la négation qu'à l'affirmation » (p. 123), ou encore cette « pureté » qui entend se libérer des vieilles routines et préfère « chercher la lumière dans Graham Green que dans M. Tronson » (p. 86). Défenseur de la « langue ecclésiastique » (p. 125) et des « grandes formules de la prière liturgique qui ont été pensées et habillées en latin, [il] éprouve quand on les dévêt en français comme une gêne involontaire ; [il] n'ose plus dire à Dieu en français ce qu'[il] lui disait en latin » (p. 155).

Mais il est temps de laisser à nos confrères le plaisir de la découverte. « C'est une joie rare que de sentir sous sa main une pensée juste exprimée en termes clairs et résistants, dit encore Mgr Calvet. Pourquoi les écrivains religieux nous donnent-ils si parcimonieusement cette joie ? » (p. 172). Cette joie, son livre nous l'a donnée à chaque page. Beaucoup l'éprouveront à leur tour. — [A. D.].

Marie-Ange MERLIER. — **L'action de grâces liturgique par la postcommunion.** — In-16 de 152 p., 450 fr. — Paris, Ed. du Levain, 1955.

Une des tristesses du prêtre est de constater que malgré les recommandations de Pie XII, un grand nombre de communiants quittent l'église immédiatement après le dernier évangile, quand ce n'est pas avant. Cependant la liturgie donne dans la postcommunion de la messe une formule riche de doctrine et de piété, et qui varie chaque jour.

L'auteur, une femme, a voulu, dans ce livre, proposer un thème de méditation basée sur cette oraison finale. Elle en donne la traduction, en fait un bref commentaire s'inspirant de la liturgie du jour. Comme elle vise surtout les chrétiens qui ne peuvent communier que le dimanche, elle n'a commenté que les postcommunions des dimanches de l'année, y ajoutant quelques fêtes : Noël, Epiphanie, Jeudi Saint, Pâques, Ascension, Assomption.

On pourra trouver dans ces pages des suggestions utilisables pour la prédication. Leur meilleur emploi est cependant celui qu'a voulu l'auteur. On conseillera donc ce livre aux fidèles, y compris les hommes, sans exclure les enfants ni le clergé.

Dictionnaire de théologie catholique. — Tables Générales, par Bernard LOTH et Albert MICHEL. Fasc. IV, (« Concordats - Dissimulation »). — Paris, Letouzey, 1955.

Ce nouveau fascicule s'inspire de la même méthode que les précédents : donner une table analytique des articles du Dictionnaire en les complétant. Indiquons brièvement ces compléments que l'ancienneté des articles rendait nécessaires. Tout d'abord les articles comportant des indications canoniques ont été mis à jour relativement au Code : ainsi, *Concours*, *Confirmation* (avec la concession de Pie XII aux simples prêtres), *Coopération*, *Congrégations romaines*, *Coutume*, *Culte*, *Curés*, *Délégation*, *Déposition des clercs*, *Dévolution*, *Diacres*, *Dimanche*, *Dîme*, *Dimissoriales*, *Dispenses*. Ces additions cesseront dès qu'on sera parvenu à la lettre H. dont les articles sont postérieurs à 1917. Au point de vue scripturaire, M. Gelin donne plusieurs notes intéressantes : *Concordisme*, *Daniel* (prophétie de), *Deutéronome*, *Dieu* (révélation de Dieu dans la Bible). Dans l'histoire de la théologie, Mgr Glorieux résume la querelle des *Correctoires* au Moyen Age ; Mgr Grivec et M. Gracanin, professeurs aux Universités de Lubjliana et de Zagreb ont rédigé un aperçu sur la théologie de la *Croatie-Slavonie*. On a cru rendre service aux historiens en fournissant un résumé de l'*Interim* de Charles-Quint, dont le texte original est si difficile à trouver (art. *Confessions de foi*). Les articles bibliographiques relatifs aux théologiens belges sont rédigés, comme dans les fascicules précédents, par M. le chanoine Coppens de Louvain ; ceux concernant l'Allemagne, par M. le professeur Ziegler de Munich. Ces simples indications suffisent à montrer avec quel souci de l'actualité ces Tables ont reçu les compléments nécessaires, sans cependant alourdir le texte des références aux articles eux-mêmes du Dictionnaire. On voudrait pouvoir souhaiter une publication plus rapide des fascicules encore à paraître ; mais on se rend compte aussi du travail considérable qu'exige la mise en ordre de toutes les indications nécessaires pour mener à bien l'œuvre entreprise.

Jules PAQUIN, S. J. — **Morale et médecine.** — In-8 carré de 490 p. — L'Immaculée-Conception, 1855 est, rue Rachel, Montréal (Canada), 1955.

Le P. Paquin enseigne la morale professionnelle à la Faculté de médecine de Montréal et dans plusieurs autres Instituts médicaux. Il nous livre ici le fruit de son enseignement, dans un traité didactique, dont les chapitres sont clairement divisés en articles, et ceux-ci subdivisés en paragraphes, alinéas numérotés, etc. Afin d'éclairer la solution des multiples cas envisagés, il expose d'abord en une cinquantaine de pages le traité des actes humains : « en assimilant un principe, on est infiniment plus riche qu'en retenant cinquante cas ». Puis, après avoir énuméré les *devoirs généraux* des médecins et infirmières (qualités professionnelles, justice et charité, coopération, obligation de donner des soins, consentement du malade), il s'inspire de la notion de personne pour unifier les nombreux devoirs particuliers à l'égard du malade.

C'est ainsi qu'il étudie successivement : 1° les *biens surnaturels* de celui-ci (règles concernant l'administration du baptême, de la confirmation, de l'Extrême-Onction, de la Pénitence, de l'Eucharistie, et le soin spirituel des non-catholiques) ; 2° ses *biens internes* (la vie, l'intégrité des membres, l'actuation de la puissance génitale, la santé physique et psychique, le soin des cadavres) ; 3° ses biens *mixtes* (le droit à la vérité, les secrets) et les biens *matériels* (honoraires, vol, dommages), et il conclut par le serment professionnel et les codes de morale. Une ample bibliographie et un index de 16 pages terminent le tout.

Les cas les plus classiques (fœticide, avortement, etc.) et les nombreux cas suscités par les progrès de la science contemporaine (accouchement prématuré, stérilisation, méthodes anticonceptionnelles, continence périodique, étreinte réservée, insémination artificielle, narcoanalyse, etc.) sont exposés et appréciés à la lumière des principes moraux et des nombreux enseignements de SS. Pie XII, constamment rappelés. Tout en se bornant habituellement au minimum exigé par les moralistes, l'auteur découvre parfois des horizons plus élevés.

Ce livre s'adresse en premier lieu aux médecins et infirmières. Aussi contient-il de nombreux termes techniques. Cela toutefois ne l'empêche pas d'être très accessible aux lecteurs non spécialisés, et les aumôniers ainsi que tous les professeurs de morale en retireront grand profit.

IMPRIMATUR

Lingonis die 19 julii 1955

G. MICHEL, *vic. gen.*

Le gérant : A. BORDET

**Imprimerie de la Société Anonyme de l'*Ami du Clergé*
4, rue Claude-Gillot, LANGRES (Haute-Marne)**